PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE No. 69

MṚGENDRĀGAMA

SECTION DES RITES ET SECTION DU COMPORTEMENT

AVEC LA VṚTTI DE BHAṬṬANĀRĀYAṆAKAṆṬHA

Traduction, Introduction et Notes
par
HÉLÈNE BRUNNER-LACHAUX

Publié avec le concours du
Centre National de la Recherche Scientifique

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1985

MṚGENDRĀGAMA

SECTION DES RITES ET SECTION DU COMPORTEMENT

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE No. 69

MṚGENDRĀGAMA

SECTION DES RITES ET SECTION DU COMPORTEMENT

AVEC LA VṚTTI DE BHAṬṬANĀRĀYAṆAKAṆṬHA

Traduction, Introduction et Notes
par
HÉLÈNE BRUNNER-LACHAUX

Publié avec le concours du
Centre National de la Recherche Scientifique

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1985

Publications de l'Institut Français d'Indologie (ISSN 0073-8352)

© Institut Français d'Indologie 1985

Imprimerie de Sri Aurobindo Ashram
Pondichéry, Inde

Au pandit N.R. BHATT,
en témoignage d'amitié et de reconnaissance

INTRODUCTION

Le *Mṛgendrāgama*, ou *Mṛgendratantra*, ou encore, à l'imitation des auteurs d'autrefois, simplement *Mṛgendra*, est l'un des textes anonymes les plus célèbres du śivaïsme. Pourtant, il ne fait pas partie des vingt-huit Āgama fondamentaux (Mūlāgama)[1] que l'école dualiste, dite "du Sud", considère comme ses Écritures révélées; mais il apparaît, sous le nom de *Nārasiṃha*, dans la liste des Āgama secondaires (Upāgama) que la tradition rattache aux précédents dont ils sont censés résumer ou prolonger l'enseignement. L'Āgama auquel on associe le *Mṛgendra* est le *Kāmika*, premier cité dans toutes les listes que nous avons. On trouve confirmation de cette parenté dans le Prologue du *Mṛgendra* lui-même qui, après avoir raconté l'origine mythique du texte, explique que la connaissance qui s'y exprime "a été appelée '*Kāmika*' parce qu'elle réalise les désirs"[2]. Citant ce passage dans une partie antérieure de sa *vṛtti*, le commentateur l'interprète en disant que le texte nommé *Mṛgendra* est une "partie" du *Kāmika* (*kāmikabheda*)[3]. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette interprétation, et plus généralement sur la relation entre le *Kāmika* et le *Mṛgendra*. Ce qu'il nous faut souligner tout de suite, c'est que le succès dont le *Mṛgendra* a joui et l'influence qu'il a eue sont sans rapport avec la position modeste que lui accordent les présentations systématiques de la littérature âgamique.

Dès le Xème siècle en effet (ou au plus tard tout au début du XIème)[4], le *Mṛgendra* a été commenté par le maître cachemirien Nārāyaṇakaṇṭha (N.K.), dont la *vṛtti* a fait à son tour, au XIIème siècle, l'objet d'un sous-commentaire de la plume d'Aghoraśiva[5]. Très souvent cité par les maîtres de l'école dualiste à laquelle il appartient, il l'est aussi par ceux de l'école non-dualiste, dite "du Nord", qui à toute époque semblent l'avoir considéré avec le plus grand respect[6]. Il a fourni à Mādhava (XIVème s.) l'essentiel du septième chapitre de son *Sarvadarśanasaṃgraha*, qui traite de la doctrine *śaiva*[7]; et à Umāpati, un maître tamoul du même siècle, une bonne partie (environ le tiers) des versets d'Āgama avec lesquels il a construit son *Śataratnasaṃgraha*, et de nombreux autres, qu'il donne comme références dans son commentaire en prose[8]. Enfin, la partie du texte qui était connue au début de notre siècle a fait l'objet de deux éditions indépendantes, l'une au pays tamoul en 1928, l'autre au Cachemire en 1930[9], événement notable qui témoigne de la célébrité de l'ouvrage.

---

[1] Voir la "Table des Āgama et des Upāgama" in *Rauravāgama* I, face à p. xix. (Indications bibliographiques à la fin de l'ouvrage.)

[2] *vp*, 1, 25.

[3] *vṛtti* de *vp*, 1, 1 (trad. HULIN, p. 8).

[4] Au sujet de cette date de N.K., voir plus loin.

[5] Cette *dīpikā*, tout au moins ce qui nous en est parvenu, ne porte que sur le *vidyāpāda*. Voir HULIN, pp. vi-vii.

[6] Le *Mṛg* est souvent cité par Kṣemarāja dans son commentaire au *Svacchanda Tantra* (*SvT*).

[7] Nouvelle traduction de ce chapitre: BRUNNER 1981b. Voir en particulier le tableau des pp. 100-101.

On peut voir une cause de ce succès dans le fait que le *Mṛgendra* soit l'un des rares Āgama (et sous ce terme nous désignerons dorénavant à la fois les Mūlāgama et les Upāgama) à posséder les quatre parties dont les ouvrages de cette classe sont censés être pourvus, à savoir: une section doctrinale (*vidyā-* ou *jñānapāda*), une section décrivant les rites (*kriyāpāda*), une section de *yoga* (*yogapāda*) et une section de la discipline ou du comportement (*caryāpāda*) – dans cet ordre pour notre texte[10]. A vrai dire, personne ne peut affirmer, dans l'état actuel de la recherche, que les Āgama dont nous n'avons que le *kriyāpāda*, et qui sont la grande majorité, se sont vus amputés accidentellement de leurs autres sections au cours de la transmission matérielle des textes; car il est fort possible qu'ils n'aient jamais été complets. Si tel était le cas cependant, on pourrait renverser le raisonnement que nous venons de faire au sujet du *Mṛgendra*, et expliquer le bon état dans lequel il nous est parvenu par le respect dont il a toujours été entouré à cause de ses qualités intrinsèques. Une situation semblable – d'un Upāgama complet et fort célèbre – existe pour le *Mataṅgapārameśvara*[11].

Comme nous l'avons dit, une partie seulement du *Mṛgendra* était connue au début de ce siècle. Elle comprenait la section doctrinale et celle sur le *yoga* – soit la première et la troisième de l'Āgama –, qui forment donc le contenu des deux éditions mentionnées plus haut. Le reste était considéré comme perdu; et une opinion commençait même à se répandre dans le Sud, parmi les Śaiva-Siddhāntin de langue tamoule qui n'avaient pas consulté les parties publiées (où ils auraient vu immédiatement leur erreur)[12], selon laquelle le *kriyāpāda* et le *caryāpāda* n'auraient jamais existé; et puisque le *Kāmika* ne possède de nos jours qu'un énorme *kriyāpāda*, ou en concluait un peu vite que le *Mṛgendra* représentait la partie doctrinale du *Kāmika*. La découverte par le pandit N. R. Bhatt de manuscrits contenant les deux sections manquantes, et l'édition critique de ces *kriyā-* et *caryāpāda* par le même savant en 1962, a mis heureusement fin à ces élucubrations.

---

[8] On trouvera une récapitulation de ces versets dans la traduction anglaise du *ŚRS* par THIRUGNANASAMBANDAN, Madras 1973, App. I et II; mais la liste n'est pas complète, plusieurs *śloka* venant du *Mṛg* n'ayant pas été identifiés.

[9] Indications bibliographiques à la fin de l'ouvrage.

[10] Les autres Āgama pourvus de leurs quatre sections sont le *Suprabheda* et le *Kiraṇa* (deux Mūlāgama) et le *Mataṅgapārameśvara* et le *Sarvajñanottara* (deux Upāgama). L'ordre de succession de ces *pāda* varie d'un texte à l'autre.

[11] Voir éd. crit. de BHATT, Intr. au Vol. I. Le *MatP* est encore plus célèbre que le *Mṛg* chez les maîtres de l'école du Nord.

[12] Le texte et le commentaire du *vidyāpāda* annoncent tous deux les quatre *pāda* (le texte en *vp*, 2, 2); et N.K. se réfère plusieurs fois au *kriyā-* et au *caryāpāda* en commentant les autres sections.

Nous disposons donc depuis plus de vingt ans du texte complet du *Mṛgendra*, et il devenait urgent de mettre à la disposition des indianistes et des historiens des religions ce momument achevé de l'une des religions les plus importantes de l'Inde. Michel Hulin s'est attelé le premier à la tâche, et il a publié dès 1980, dans cette même collection, la traduction des *vidyā-* et *yogapāda* accompagnés de leurs commentaires[13]. Nous terminons le travail en présentant ici la traduction des deux autres sections, celles que N. R. Bhatt a éditées en 1962 avec leur comentaire par N. K.[14]

Notre traduction suit presque toujours le texte établi par Bhatt. Cependant, il était impossible de ne pas tenir compte des progrès réalisés depuis 1962 dans le domaine des études śivaïtes; car cette période de vingt ans a été particulièrement féconde. Grâce à la diligence du pandit N. R. Bhatt, elle a vu s'accroître dans des proportions considérables la collection des manuscrits de l'Institut Français d'Indologie et se multiplier les éditions critiques d'Āgama, tandis que paraissaient les premiers travaux de pionniers dans cette branche nouvellement découverte de la littérature indienne. Si le *Mṛgendra* était édité maintenant, il est évident que le texte différerait à plusieurs égards de celui que Bhatt a fixé en 1962. Il nous appartenait donc de prendre en considération, pour notre traduction, les nouvelles connaissances et les nouvelles sources maintenant disponibles, et de modifier en conséquence les leçons de l'édition critique partout où cela s'avérait nécessaire ou simplement souhaitable. Ce travail, que nous avons voulu aussi complet que possible, s'imposait d'autant plus que texte et commentaire avaient été édités dans des conditions très difficiles. Ayant eu la joie de découvrir deux manuscrits du texte et n'espérant rien d'autre dans l'immédiat, N. R. Bhatt s'était hâté de préparer l'édition de ce document de première importance; et c'est au dernier moment seulement que deux manuscrits du commentaire avaient surgi, l'un alors que l'impression était imminente, l'autre alors qu'elle était bien entamée. Pressé par l'imprimeur, l'éditeur avait à peine eu le temps de tenir compte du second; et il est remarquable que, dans ces circonstances, il ait pu donner du *Mṛgendra* une édition aussi fiable. N. R. Bhatt a par ailleurs continué de s'intéresser au texte, et c'est, nous l'avons dit, grâce à ses soins que deux nouveaux mss. se sont ajoutés à la collection de l'IFI. La mise au point que nous proposons est le résultat de leur collation, ainsi que d'une révision des mss. utilisés pour l'édition de 1962. Hâtons-nous de dire qu'elle a eu l'aval de N. R. Bhatt (sauf sur deux points mineurs où nous donnons en note son propre point de vue), ce qui signifie que la liste de corrections qui constitue notre Appendice IV a été arrêtée avec son assentiment.

---

[13] Voir Bibliographie.

[14] Prête depuis 1981, cette traduction aurait dû paraître en 1982, selon les plans primitifs de l'éditeur. Mais des obstacles ont surgi à ce niveau, causant un retard de trois ans que, pour des raisons évidentes, nous sommes la première à déplorer.

Ce retard a en outre exigé de notre part des travaux supplémentaires de réajustement, en particulier en ce qui concerne les références au *MatP* (*kriyāpāda*), non édité alors et pour lequel nous renvoyions à l'un des transcrits de l'IFI. Une révision fondamentale de nos notes en fonction des ouvrages publiés depuis 1981 sur le śivaïsme n'a cependant pas été jugée nécessaire.

Notre travail a en outre, comme les précédents, bénéficié amplement de l'aide de ce maître et ami, et c'est dans un sentiment de sincère gratitude que nous le lui dédions aujourd'hui.

Même modifié comme on vient de le dire, le texte du *Mṛgendra* conserve des obscurités et des lacunes. Il pourra assurément être amélioré plus tard, surtout si apparaissent de nouvelles sources étrangères à la famille unique à laquelle se rattachent, comme nous le dirons plus loin, tous les mss. connus jusqu'ici.

Mṛgendra et *Kāmika*

Avant de présenter les particularités du texte, il est bon de revenir sur le problème de ses liens avec le *Kāmika.*

Nous avons dit en commençant qu'une certaine déclaration contenue dans le Prologue confirmait la parenté entre les deux ouvrages. Notons d'abord que ce Prologue ne fait pas réellement partie intégrante du *Mṛgendra* qui, comme le souligne N. K. lui-même, commence avec le deuxième chapitre[15]. M. Hulin a noté, sur la base de considérations stylistiques, que le Prologue était sans doute postérieur au reste de l'ouvrage[16]. Nous le croyons aussi, pour diverses raisons. Son allusion au *Kāmika* est donc *a priori* suspecte.

Mais voyons de plus près comment elle se présente. Si on lit sans préjugé les *śloka* en question (*vp*, 1, 25-27, cités par Bhatt dans son Introduction à l'édition critique, p. iii), on comprend simplement que le nom de "Kāmika" a été donné à une connaissance particulière que Śiva a révélée aux Mantreśvara sous une forme "étendue" (on parle ailleurs de millions de vers), que l'un d'eux (nommé ici Umāpati, ailleurs Śrīkaṇṭha, mais c'est la même divinité) a ensuite communiquée à Indra en l'abrégeant, et dont Indra a donné des extraits à Bharadvāja (qui les transmettra à son disciple Hārīta, celui-ci à ses propres disciples, etc.). Rien dans tout ce passage ne laisse supposer que la connaissance a changé de nom pendant sa transmission. Ce qui ressort de ce seul fragment est simplement l'affirmation que *Kāmika* et *Mṛgendra* ne font qu'un.

Au demeurant, le procès évoqué dans ces lignes, par lequel un "texte" issu de Śiva descend peu à peu jusqu'aux hommes en se dégradant et en se condensant, est commun à tous les Āgama (c'est la façon classique de concilier les limitations évidentes des textes connus avec la foi en leur origine divine)[17] et n'entraîne jamais de changement de nom du Tantra considéré.

---

[15] Voir la *vṛtti* précédant *vp*, 1, 1 (HULIN, p. 7).

[16] HULIN, p.v.

Cependant, puisque N.K. explique par ailleurs, en se basant probablement sur quelques vers qui terminaient l'ouvrage mais sont aujourd'hui perdus, que le nom de "Mṛgendra" a été donné à notre traité parce qu'Indra était revêtu d'une cuirasse d'Homme-Lion au moment où il l'a reçu[18], on peut admettre qu'exceptionnellement la connaissance dont parle le *śl.* 25 du Prologue a pris un nouveau nom au moment où elle est passée d'Umāpati à Indra. Le nom de *Kāmika* serait resté attaché à la forme initiale, et celui de *Mṛgendra* donné à la forme abrégée, dont nous avons les extraits. C'est bien ce que dit Bhatt dans son Introduction à l'édition critique (p. iii). Seulement, cela ne nous avance en rien; car ce qu'établit ainsi le Prologue, c'est la filiation du *Mṛgendra* par rapport à un texte mythique, absolument inaccessible aux hommes; tandis que la tradition que nous examinons affirme la dépendance du *Mṛgendra* par rapport à un texte définissable, lui aussi descendu au niveau des hommes, celui qui vient en tête de la liste des Mūlāgama. N.K. glisse lui-même, sans prévenir, d'une vision à l'autre: lorsqu'il emploie, au sujet du *Mṛgendra*, l'expression *kāmikabheda* (voir plus haut), c'est au *Kāmika* concret qu'il se réfère. Et comme le terme *bheda* est couramment utilisé pour désigner les textes complémentaires d'un texte fondamental[19], il est normal que l'on interprète l'expression en disant que le *Mṛgendra* est un appendice du *Kāmika*, ou, en termes techniques, un Upāgama du *Kāmika*. Telle est l'opinion traditionnelle, qui place notre texte sous la dépendance d'un autre texte de même nature, mais considéré comme antérieur. On voit que le Prologue sur lequel on s'appuie pour la défendre ne peut en aucun cas la justifier.

Dira-t-on alors que, même si la démonstration tentée dans le Prologue n'est pas réussie, il reste qu'on ne peut pas faire fi de la tradition elle-même, matérialisée dans nos listes d'Āgama et d'Upāgama? Nous répondrons d'abord qu'il ne faut pas accorder trop de poids aux témoignages de ces listes, et ceci d'autant moins qu'ils sont plus convergents. En effet, puisque tous les Āgama (et quelques Purāṇa) donnent la liste des vingt-huit Āgama (comme ici en *cp*, 1, 42b-47a) et souvent celle des Upāgama, il est clair que ces listes sont des additions tardives aux textes où on les trouve, soit qu'on les ait simplement interpolées à un chapitre préexistant, soit qu'on les ait introduites de façon plus subtile, à l'occasion d'un remaniement en profondeur du traité. Rien d'étonnant alors que ces listes s'accordent. La chose surprenante, au contraire, est que l'on trouve encore des variantes, traces mal effacées sans doute d'une situation ancienne où le corpus n'était pas définitivement fixé. En ce qui concerne notre texte, il y a quelques variantes significatives; car un *Nārasiṃha* apparaît parfois comme Mūlāgama, non seulement dans certains manuscrits du *Mṛgendra*[20] – ce qui pourrait s'expliquer par le désir naïf d'un maître de donner plus d'autorité au texte qu'il était chargé de transmettre –, mais encore dans les listes du *Kiraṇa*[21] et de l'*Ajita*[22] par exemple. On ne saurait rejeter froidement ces indices sous prétexte qu'ils sont en contradiction avec les listes majoritaires. Même s'ils ne traduisaient que l'opinion dissidente d'une petite minorité de docteurs (ce qui n'est pas prouvé), cela devrait suffire pour nous faire réfléchir à la façon probablement difficile dont s'est constitué le corpus âgamique et au danger qu'il y aurait à projeter dans un passé lointain le consensus que nos textes affichent sur ce point.

---

[17] Voir dans n'importe quel Āgama le ch. intitulé "Tantrāvatāra".

[18] *vṛtti* sur *vp*, 1, 1 (HULIN, p. 9). Voir aussi les lignes citées par A. dans sa *dīpikā* et reproduites ici dans la dernière note du *cp*. L'explication est évidemment inventée après coup.

[19] Voir par ex. *PKām*, 1, 30 *sq.*: les Upāgama sont considérés comme des "divisions" (*bheda*) des Mūlāgama.

Dans le même ordre d'idées, il faut relever les témoignages que nous livre la littérature du Nord sur l'existence de listes d'Āgama dualistes qui ne commençaient pas par le *Kāmika*, *kirāṇādi* par exemple[23]. Cela montre que le *Kāmika* n'a pas toujours été considéré comme le premier, et donc le plus vénérable, des Āgama, et rejoint les réflexions que l'ouvrage que nous connaissons sous ce nom nous inspirent.

Un examen rapide de ce texte et des témoignages indirects qu'on peut trouver sur lui constituera en effet le second volet de la réponse à l'objection que nous avons soulevée tout à l'heure. On le complétera par une comparaison sommaire de ses enseignements à ceux du *Mṛgendra*.

Le *Kāmika* est un volumineux traité divisé en deux parties bien distinctes: le *Pūrva-Kāmika* et l'*Uttara-Kāmika*[24], la seconde indubitablement séparée de la première par un intervalle de temps notable: certaines doctrines ont été modifiées, plusieurs pratiques ont disparu, tandis que des notions nouvelles, des mots nouveaux, étaient introduits. Dans 173 chapitres souvent touffus, le *Kāmika* enseigne tout ce qu'il est nécessaire de savoir sur la vie du temple, depuis sa construction jusqu'aux rituels exceptionnels dont il peut être le théâtre, en passant par les rites quotidiens et occasionnels, et sans oublier de donner au passage toutes les indications voulues au sujet de l'origine sociale, des droits et des devoirs des différentes personnes qui sont appelées à y officier ou simplement à y travailler. Aussi sert-il de référence constante aux ritualistes modernes qui, même s'ils ne l'ont jamais ouvert, connaissent l'étendue des informations qu'on y trouve. Mais le fait qu'on trouve de tout dans un ouvrage ne témoigne pas nécessairement de sa haute antiquité; c'est même l'impression contraire que donne le *Kāmika* à celui qui le pratique. Nous laisserons les spécialistes se pencher sur les enseignements architecturaux et iconographiques de ce texte, dont certains semblent concerner des formes assez tardives de temples ou de divinités. D'autres faits nous ont frappée, qui orientent la conclusion dans le même sens. En voici quelques-uns. Les rituels courants décrits dans l'ouvrage (rituel quotidien, *dīkṣā, pratiṣṭhā*) sont toujours proches de ceux que connaît l'Inde moderne, sans ces traces d'archaïsme qui abondent dans d'autres *Āgama*; et l'on trouve souvent plusieurs versions d'un même rite, ou d'une même théorie, ce qui ne semble pas caractéristique d'un texte très ancien. On note aussi que certaines doctrines, qui semblent avoir pénétré lentement dans les Āgama, sont connues dans le *Kāmika* sous leur forme développée, et utilisées, telles les théories des cinq *kalā* et du Sextuple Chemin[25]. Par ailleurs, une faible importance étant accordée aux pratiques individuelles, l'initié pour qui elles sont le plus impératives et le plus lourdes, c'est-à-dire le *sādhaka* ou *mantrin*, est presque absent de l'ouvrage, ou, lorsqu'il apparaît, se présente comme une sorte de sous-*ācārya*; alors que tout semble prouver que le *sādhaka* était, à haute époque, un des membres les plus en vue des communautés śivaïtes, avec une originalité certaine[26], que le *Kāmika* paraît ignorer (alors que le *Mṛgendra* la souligne, comme nous le verrons). On doit relever enfin que le texte connaît, et oppose au Siddhānta[27], les voies dites "de droite" et "de gauche", alors qu'on voit maints *Āgama* se situer en amont de cette subdivision des Śaiva, qu'ils se contentent d'opposer aux tenants méprisés des sectes *pāśupata, soma* et *lākula*[28]; et qu'il trahit sa jeunesse en insistant plus que de raison (surtout l'*Uttara-*

---

[20] Éd. crit., p. 222, n. 8.

[21] *Kir*, *vp*, 10, 15b, sous le nom de *Siṃha*, encore plus proche de celui de *Mṛgendra*.

[22] *Aj*, *kp*, 1, 47b, sous le nom de *Nṛsiṃha*.

[23] Par ex. Kṣemarāja, comm. à *SvT*, 11, 74b: *kairaṇādi-siddhāntaśāstram*... On trouve aussi *mataṅgādi* sous la plume d'Abhinavagupta (*TĀ*, 1, 224): mais cette formule semble référer à un groupe limité d'Āgama qui donnent l'enseignement auquel l'auteur fait allusion en ce point, plutôt qu'à l'ensemble des textes; tandis que le *kiraṇādi* de Kṣemarāja renvoie à tous les Āgama dualistes.

[24] Voir Bibliographie. Un résumé du *PKām* a été donné par B. DAGENS dans le *Bulletin de l'EFEO*, tome LXIV (1977), p. 1-38. Cette traduction libre de la Préface sanskrite que N. R. BHATT a écrite pour l'édition de Madras (1975) du même texte est certainement utile (malgré plusieurs erreurs portant surtout sur le ch. 1); mais une analyse raisonnée de l'ouvrage reste à faire.

---

[25] Voir *SP3*, Intr., p. xiii-xxii.

[26] Voir Brunner 1975.

[27] Rappelons que le terme de Śaiva-Siddhānta désigne l'école śivaïte dualiste ("du Sud") à partir du moment où le groupe des Śaiva (déjà distinct des Pāśupata, Soma et Lākula) se scinde en trois ou quatre écoles dénommées Vāma, Dakṣiṇa, Siddhānta – et éventuellement Miśra. Voir notre étude "Différentes acceptions du terme "śaiva" dans la littérature āgamique du Sud de l'Inde", parue en version espagnole dans les Actes du XXXème Congrès International des Sciences Humaines en Asie et Afrique du Nord (août 1976), Mexico 1982.

[28] Voir *ibid.*

Kāmika) sur le caractère "védique" du Śaiva-Siddhānta[29]. C'est donc peu dire que d'affirmer que le *Kāmika* ne frappe pas par son caractère archaïque.

Pourtant, un certain *Kāmika* est mentionné par Tirumūlar, dont la date controversée semble en tout cas antérieure au VIIIème s.[30]; et Abhinavagupta (qui écrivait autour de l'an mille) cite plusieurs fois dans son énorme *Tantrāloka* un ouvrage qu'il nomme *Kāmika*, ou encore *Kāmikā*, au féminin[31]. Mais rien ne prouve que ces "Kāmika" soient identiques au traité que nous connaissons aujourd'hui sous ce nom. Le fait qu'aucune citation d'Abhinavagupta n'ait pu jusqu'ici être retrouvée dans le *Kāmika* existant, même celles qui s'inséreraient aisément dans le chapitre qui décrit la consécration du maître, inviterait même à penser le contraire. Il est probable que plusieurs ouvrages aient porté ce nom de *Kāmika*, simultanément ou successivement; et nous verrions volontiers le texte actuel comme le résultat d'un assemblage relativement récent, postérieur sans doute au mouvement qui a porté un certain *Kāmika* en tête de la liste des Āgama.

Un fait mérite à cet égard d'être pris en considération. Il arrive assez souvent que plusieurs Āgama se copient l'un l'autre, des passages entiers se retrouvant dès lors sous une forme identique dans plusieurs textes. Que le *Kāmika* ait des vers identiques à ceux du *Makuṭa*, du *Suprabheda* ou de tout autre Āgama n'a donc pas de quoi nous surprendre. Ce que nous relevons avec étonnement, c'est que plusieurs auteurs citent comme provenant d'autres sources des vers que l'on trouve aussi dans le *Kāmika*, ce qui semble indiquer qu'ils ne connaissaient pas ce texte sous sa forme actuelle, ou ne le considéraient pas comme le plus vénérable des Āgama; car si tel avait été le cas, c'est lui qu'ils auraient cité de préférence. Dira-t-on que chaque maître n'apprenait par cœur qu'un petit nombre d'Āgama, et citait naturellement ces derniers? Peut-être. Mais le raisonnement ne s'applique sûrement pas à N.K. qui, commentant le *Mṛgendra*, se devait de connaître le texte dont celui-ci est censé dépendre. Or, nous le verrons plusieurs fois attribuer à d'autres traités, dont un Upāgama, des fragments que l'on rencontre, sous une forme identique (ou presque) dans le *Kāmika* (voir les comm. à *kp*, 2, 8-9: cit. du *Svā*; *kp*, 2, 22b-25: cit. du *Pau*; *kp*, 6, 25b-26a: cit. du *Pau*; App. II, *śl.* 2: cit. du *Kir*)[32]. Par ailleurs, il commente tout le ch. 1 du *kriyāpāda*, qui traite des *mantra*, sans faire une seule référence au chapitre que le *Pūrva-Kāmika* consacre à cette question et qui contient maintes instructions parallèles, dont son commentaire aurait pu se nourrir; et, ce qui est encore plus surprenant, il commente nos deux chapitres sur les *dīkṣā* sans faire appel à l'*Uttara-Kāmika* (ch. 20 à 24) qui a des enseignements très proches. Il cite pourtant un certain *Kāmika*, mais les deux seuls extraits qu'il en donne (voir Index) n'ont pu, pour l'intant du moins, être retrouvés dans le texte actuel. Comment ne pas déduire de tous ces faits, sinon que notre *Kāmika* est entièrement écrit de fraîche date, du moins qu'il a été largement remanié? Des fragments entiers ont dû être perdus, tandis que des pages ou chapitres d'autres textes venaient s'y insérer en nombre. Il semble tout à fait illusoire d'espérer découvrir un jour quelque manuscrit du texte primitif – ou de l'une des formes anciennes du texte –; et la tâche de dégager le noyau initial des accrétions ultérieures paraît également impossible. On n'ira donc pas plus loin dans cette direction.

---

[29] Brunner, 1981a.

[30] Zvelebil, *Tamil Literature*, p. 55.

[31] Voir K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, App. B, pour les références.

[32] Voir aussi *kp*, 6, 44, n. 7.

Le *Kāmika* que nous avons présente-t-il au moins quelque affinité avec le *Mṛgendra*? Comme nous l'avons dit, le premier s'intéresse avant tout aux rituels qui concernent les temples, tandis que le second ne s'occupe que de rites privés, individuels. De plus, le *Kāmika* ne possède pas de *caryāpāda* indépendant. Les seuls chapitres de cet énorme traité qui se prêtent à la comparaison avec le nôtre sont les ch. 3 à 8 du *Pūrva-Kāmika* (soit le cinquième de cet ouvrage) et les ch. 20 à 24 de l'*Uttara-Kāmika* (moins du dixième de ce volume). Les premiers décrivent les ablutions matinales et les cultes quotidiens de Śiva et du Feu (on sait que la structure du rituel public est la même que celle du rituel privé); les autres traitent des *dīkṣā* et de la consécration de l'*ācārya* (celle du *sādhaka* n'étant que mentionnée) et ajoutent quelques indications relatives aux droits des différents initiés, en particulier de l'*ācārya*, et à la classification des Tantra. Dans l'ensemble, l'accord est assez bon sur la question des rites, à la fois quant à leur structure et quant à leurs détails; mais il est probable que l'on pourrait trouver plusieurs Āgama pour lesquels il en irait de même. Nos notes montreront au demeurant que le parallélisme est loin d'être parfait, et qu'il n'est pas possible de mettre toutes les différences signalées (et toutes ne le sont pas...) sur le compte d'une éventuelle simplification, par notre texte, des enseignements proposés par l'autre. Sur la question du comportement, nous n'avons rien trouvé dans le *Kāmika* qui puisse être à l'origine de la portion conservée du *caryāpāda* du *Mṛgendra*. Ce qui est dit de l'*ācārya* dans le ch. 24 du *Pūrva-Kāmika* n'a pas son répondant dans notre texte, beaucoup plus indifférent que l'autre aux catégories sociales, et qui ignore même la classe des "brâhmanes śivaïtes" ou Ādiśaiva, dont le *Kāmika* et maints textes du Sud font tant de cas[33]. De même, les Tantra ne sont pas divisés ici et là de façon semblable (bien que la classification du

---

[33] BRUNNER 1964, pp. 453-458. L'article a vieilli et devrait sur plusieurs points être corrigé; mais ce qui est dit sur les Ādiśaiva reste valable. Tous les passages du *Kāmika* cités en note viennent de l'*UKām*.

Mṛgendra réponde à l'une de celles du *Kāmika*[34]), le *Kāmika* insistant, comme nous l'avons dit, sur la supériorité du Siddhānta par rapport aux écoles Vāma, Dakṣiṇa et Miśra, alors que le *Mṛgendra* ne connaît pas cette subdivision des Śaiva. Par ailleurs, notre Tantra semble avoir préservé quelques éléments archaïques dont on ne trouve pas trace dans le *Kāmika*: voir par ex. le rite enjoint en 6, 16b-18a, ou la forme simple de la purification subtile du corps (*dehaśuddhi*) décrite en 3, 4-5 comme préalable au culte de Śiva.

Bref, sans nier que notre traité ait une parenté avec le *Kāmika*, nous ne voyons pas comment on pourrait soutenir sérieusement qu'il en est un prolongement ou un écho – ou même une reprise partielle, plus structurée et plus savante.

Il est un texte en revanche dont la similitude avec le *Mṛgendra* est frappante, c'est le *Svacchanda-Tantra* ou *Svacchanda-Bhairava-Tantra*[35]. Ce traité, qui couvre six volumes (sept tomes) des éditions du Kāshmir, se rattache à l'école non-dualiste, dite "du Nord"; mais il s'occupe à peu près uniquement de rituels, qui ne portent l'empreinte philosophique de l'école que dans des introductions ou des conclusions extérieures à leur description proprement dite, et dont nous avons déjà relevé qu'ils étaient étonnamment proches de ceux que décrivent les manuels du Sud, celui de Somaśambhu en particulier[36]. La parenté de ce texte et du *Mṛgendra* est certaine; et si nos notes ne la mettent pas suffisamment en évidence, c'est qu'on ne pouvait relever toutes les convergences. Signalons au moins que le traitement des *dīkṣā* et des *abhiṣeka* est le même ici et là, et que la description peut se lire parallèlement dans les deux textes. Même la répartition de la matière entre deux chapitres (on dira pourtant plus loin qu'elle ne va pas de soi) obéit au même schéma. *Svacchanda* et *Mṛgendra* se consacrent d'ailleurs tous deux aux seuls rites privés, avec l'omission apparente, dans notre *Mṛgendra* tronqué, des nombreuses cérémonies intéressées qui gonflent le *Svacchanda*; et tous deux insistent sur la même catégorie d'initiés, les *sādhaka*. Sans doute le *Svacchanda* est-il bien plus prolixe que le *Mṛgendra*, se plaisant en particulier à prolonger ses descriptions de rituels par d'abondantes considérations théoriques. Sans doute aussi les deux ouvrages présentent-ils des différences liées à la nature du Dieu suprême (Bhairava ici, Sadāśiva là) et à la perspective philosophique (monisme ici, dualisme là); mais cela n'affecte que faiblement le rituel. Il est hors de doute qu'une analyse comparative détaillée des parties communes aux deux textes (il s'agit de tout notre *kriyāpāda*) mettrait en lumière une parenté profonde, inexplicable autrement que par une influence directe, ou la dépendance d'un modèle commun.

---

[34] Voir *cp*, 1, 35-36a et Brunner 1981a, p. 59, n. 23.

[35] De nombreux extraits de ce Tantra (que N.K. appelle *Svatantra*) sont donnés dans notre traduction de la *Somaśambhupaddhati* (*SP3*, Index).

[36] *SP3*, p. liv.

Maintenant, si le *Mṛgendra* présente quelque parenté avec le *Kāmika* et beaucoup avec le *Svacchanda*, on peut s'attendre à trouver une ressemblance entre ces deux derniers Tantra. C'est bien le cas, et cette ressemblance va même plus loin que les prémisses posées ne le laisseraient espérer; car elle se manifeste même dans des secteurs où le *Mṛgendra* diffère à la fois de l'un et de l'autre Tantra. On donnera comme exemple la description des formes qu'assument les Membres (Aṅga) de Śiva lorsque le rituel les isole pour les placer en cercle autour du Dieu suprême (voir 3, 20-21a). Le *Mṛgendra* s'écarte là du *Kāmika*, qu'il semblait suivre, et donne sa propre version des couleurs de ces divinités. Or, non seulement *Svacchanda* et *Kāmika* s'accordent sur ces couleurs (sauf pour le premier Membre, mais l'un des textes doit être fautif), mais encore ils donnent leurs descriptions dans les mêmes termes, une même suite de six *śloka* consécutifs apparaissant de part et d'autre (*PKām*, 4, 450-455 et *SvT*, 2, 107-113, moins 112). Il est possible que le fait se reproduise ailleurs. Il prouve au moins que la cloison entre les Tantra dits "du Nord" et les Tantra dits "du Sud" est moins étanche qu'on ne le croyait.

Quant à son explication, nous en sommes réduite aux hypothèses. Mais plutôt que de parler d'emprunt direct[37], il vaut sûrement mieux penser à une source commune. Et cette source pourrait bien être le *Kāmika* que cite Abhinavagupta et dont les extraits sont introuvables dans le texte actuel[38]. Ce texte célébrait le Cachemire (voir *TĀ*, 8, 213-214), tandis que le *Kāmika* connu a visiblement été écrit dans le Sud. Il devait être plus proche du *Svacchanda* (et donc du *Mṛgendra*) que ne l'est le présent *Kāmika*, et il a pu servir de source aux deux ouvrages. Si c'est lui qui, à une époque indéterminée, a été porté à la tête des Āgama, on peut comprendre la tradition qui rattache notre *Mṛgendra* à "un" *Kāmika*. Mais ce "vieux" *Kāmika* était-il déjà dualiste? Traitait-il déjà du rituel des temples? Ou seulement des rites privés? Autant de questions qui ont bien peu de chances de trouver un jour leur réponse.

Quoi qu'il en soit de la solution qu'on propose à ces énigmes, on retiendra que le *Kāmika* (même sous sa forme actuelle), le *Svacchanda* et le *Mṛgendra* forment, en ce qui concerne la description du rituel quotidien et des *dīkṣā*, une famille homogène à laquelle il serait du plus haut intérêt de confronter les autres

---

[37] Entre les traités que nous connaissons. S'il est peu vraisemblable que le *SvT*, entièrement préoccupé de rites individuels, soit allé chercher sa matière dans un ouvrage consacré aux rituels des temples, il reste cependant concevable que le *Kāmika*, dont le souci principal est ailleurs, se soit inspiré pour sa description du rituel quotidien d'un traité pour qui ce rite est central.

[38] Voir plus haut, p. 14.

Āgama[39]. Et comme le maître célèbre du XIème s. que fut Somaśambhu s'y rattache[40], et que son manuel a servi de modèle à celui d'Aghoraśiva (XIIème s.) encore en usage dans le Sud, on peut dire que la triade de Tantra mentionnés a posé les bases du rituel śivaïte courant que l'on peut observer de nos jours chez les initiés et dans les temples śivaïtes du Tamilnādu.

Le rapprochement que nous faisons peut sembler bien hâtif, vu l'extrême ignorance où nous sommes encore du contenu de la plupart des Āgama. On en trouve cependant une sorte de confirmation inattendue dans la liste même des Āgama et Upāgama. Parmi les trois Upāgama du *Kāmika* figurent en effet, à côté d'un *Vaktāram* (ou *Vaktrāra*) inconnu, à la fois le *Mṛgendra* sous le nom de *Nārasiṃha* et un certain *Bhairavottara* qui pourrait bien être notre *Svacchanda-Bhairava*[41] – et s'il ne l'est pas, un texte de la même veine. Or, il y a de fortes chances pour que le *Kāmika* ait déjà eu, au stade tardif où la liste des Upāgama s'est fixée[42], une forme assez semblable à celle que nous lui connaissons: celle d'un Tantra consacré aux rituels du temple. S'il en est bien ainsi, on peut voir, dans l'attribution au *Mṛgendra* et au *Bhairava* d'une place secondaire par rapport au *Kāmika*, d'abord le reflet exact d'une situation ancienne (mais qui concernait un autre *Kāmika*); ensuite le double souci de minimiser l'importance d'ouvrages apparentés à l'ancien *Kāmika* pour mettre en valeur le nouveau, et d'affirmer la prépondérance[43], et même l'antériorité[44], du rituel du temple par rapport au rituel privé.

Nous sommes bien consciente du fait que toutes ces hypothèses sont fragiles, et que de nouvelle recherches, au lieu de les étayer, risquent de les démolir. Il était nécessaire cependant de montrer la complexité des problèmes que présente le rapport entre le *Mṛgendra* et le *Kāmika*; et combien il serait naïf, sur la foi d'un Prologue imprécis et d'ailleurs suspect, ou de listes canoniques tardivement fixées, d'admettre sans discussion que notre texte est le reflet, le condensé ou le prolongement de l'Āgama connu sous le nom de *Kāmika*.

---

[39] On peut citer au moins un Upāgama qui appartient à la même famille spirituelle: l'*Acintya-viśvasādākhya*.

[40] *SP2* et *SP3*, Introductions.

[41] Voir la "Table des Āgama..." citée n. 1. Le suffixe "uttaram" peut n'avoir aucune signification. Il s'ajoute parfois au nom du *Mṛgendra* lui-même, comme le prouve l'introduction de N.K. à *v.p*, 1, 1 (*śrīmat kāmikabhedam imaṃ mṛgendrottarasañjakam...*), sans qu'il s'agisse pour cela d'un autre texte. Quant à "Bhairava", c'est simplement une partie du nom complet du Tantra que nous nommons *Svacchanda*.

[42] Nous supposons que cette fixation s'est faite bien plus tard que celle de la liste des Mūlāgama (ce qui n'empêche pas qu'elle ait pu avoir pour effet de modifier cette dernière). Les textes du Nord semblent l'ignorer, et notre *Mṛgendra* lui-même n'y fait aucune allusion précise.

[43] Le *Kāmika* (et d'autres Āgama) déclarent à plusieurs reprises que pour tous les rituels relatifs à l'établissement du temple (*karṣaṇādi-pratiṣṭhāntam*), il faut nécessairement suivre un Mūlāgama, seul le culte courant (*yajana*) pouvant se fonder sur un Upāgama. Il ne manque pourtant pas d'Upāgama traitant des *pratiṣṭhā*...

[44] Nous n'avons nulle intention de défendre la thèse opposée, à savoir que le rituel privé a précédé le rituel public. Les choses sont certainement beaucoup plus complexes, les deux techniques s'étant sans doute influencées mutuellement avant d'arriver à cette sorte d'équilibre où la structure de l'un des rituels reproduit celle de l'autre. Ce qui est certain, c'est que la plupart des Āgama sous leur forme actuelle valorisent le second aux dépens du premier.

Le texte et son commentaire

Il nous reste à considérer le texte du *Mṛgendra* en lui-même, et à dire quelques mots de son commentaire.

Arrêtons-nous d'abord sur le titre de l'ouvrage. C'est pour se conformer à l'usage en vigueur dans le Sud de l'Inde que Śrī N. R. Bhatt a publié les *kriyā-* et *caryāpāda* sous le titre de *Mṛgendrāgama*; et nous conservons ce titre ici. L'Index montre cependant que notre texte se désigne lui-même comme un Tantra, le terme d'Āgama n'étant utilisé que trois fois, dont deux dans des passages où il renvoie à l'ensemble des textes de l'école et peut certainement se traduire par "Tradition". Nous n'avons pas d'Index des *vidyā-* et *yogapāda*. Toutefois, dans le deuxième distique du ch. 2 – qui est le premier chapitre du traité proprement dit –, le *Mṛgendra* se présente comme le "Mahātantra" que Śiva a condensé dans le *śloka* précédent (*vp*, 2, 2, cité par N.K. dans son comm. à *cp*, 1, 50-51a). Les colophons de la *vṛtti* n'utilisent pas non plus le terme d'Āgama, se contentant de l'expression *mṛgendravṛttau*. Si bien qu'il vaudrait mieux, comme l'a fait l'éditeur des *vidyā-* et *yogapāda* dans les Kashmir Series, parler du *Mṛgendra Tantra* plutôt que du *Mṛgendrāgama*. La chose, au demeurant, a peu d'importance. Mais il n'était pas inutile de répéter encore une fois ce que Jean Filliozat a écrit en présentant la première édition d'un Āgama dans les Publications de l'IFI, et de montrer sur un exemple précis qu'il n'y a pas lieu d'opposer une classe de textes nommés Āgama à une autre classe de textes nommés Tantra[45]. En ce qui concerne les Écritures de l'école śivaïte dualiste, les deux termes sont parfaitement interchangeables. On trouve même plus volontiers "Tantra" à haute époque; c'est par exemple sous le titre de *tantrāvatāra* que nos Āgama décrivent leur "descente" à partir de Śiva[46]. Une étude serait donc bienvenue, qui essaierait de déterminer à partir de quel moment le second terme s'est imposé.

La forme extérieure du *Mṛgendra* est celle d'un vague dialogue entre un maître et un disciple. Presque tous les Tantra se présentent de la même façon, pour conserver le souvenir des conditions dans lesquelles ils sont apparus: Śiva a enseigné sa Science à un être divin, celui-ci l'a transmise à un autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce que la Science originelle, progressivement simplifiée, soit arrivée au niveau des hommes, où sa forme s'est fixée. Le dialogue est plus ou moins apparent selon le cas; la plupart du temps, il est fictif, les rares questions du disciple interrompant à peine le monologue du Maître, que parsèment pourtant quelques vocatifs destinés à rappeler la présence silencieuse de l'auditeur attentif. Pour beaucoup de Tantra, le "parleur" est Śiva, et l'auditeur un Dieu (ou la Déesse), ce qui souligne la confiance en la fidélité de la transmission: si le contenu de l'enseignement primitif a dû être simplifié, ce sont pourtant les paroles mêmes du Maître suprême qui sont arrivées jusqu'à nous. Pour le *Mṛgendra*, la situation est beaucoup moins claire. Selon le dernier vers du Prologue (*vp*, 1, 27), l'enseignement est donné par Indra à un groupe de Muni dont Bharadvāja est le principal; mais le disciple de Bharadvāja, Hārīta, répète cet enseignement à ses propres disciples. Si bien que le commentateur peut tantôt affirmer que le "parleur" est Indra, et l'auditeur, le Muni Bharadvāja (*kp*, 3, 40; 6, 1; 6, 33-34; 6, 43; 8, 180; 8, 220), tantôt – peut-être parce que le verset contient alors des expressions qui semblent caractéristiques d'une transmission humaine – que le "parleur" est Hārīta s'adressant à ses disciples (*kp*, 3, 59; 7, 71). Le texte lui-même ne permet pas de décider. L'un des rares cas où l'on trouve un vocatif précis (*hare*, en *kp*, 3, 40) pourrait même permettre de remonter au premier auteur, c'est-à-dire à Śiva, sous la forme de Śrīkaṇṭha (=Umāpati) – ceci en dépit de l'interprétation de N.K. Comme il fallait souvent, pour la clarté de la traduction, préciser le sujet des formules anonymes (*ityāha*, *tadāha*, etc.) par lesquelles le commentateur introduit les fragments qu'il explique[47], nous avons admis pour simplifier que, partout où ni l'enseignant ni l'enseigné n'étaient désignés, l'auteur du discours était Indra. Mais n'oublions pas qu'Indra lui-même répète l'enseignement qu'il a reçu de Śrīkaṇṭha.

---

[45] *Rau*, I, p. vii.

[46] On peut consulter sur ce point n'importe quel Āgama. Noter aussi la forme des colophons du *Kir* ou du *Rau* par ex.

Quoi qu'il en soit de ces fictions, l'auteur connaît bien le sanskrit, et le style de l'Āgama tranche heureusement avec celui qui caractérise la plupart des textes de la même classe. Élégant parfois, recherché souvent, riche dans sa concision, varié dans l'expression, il semble même par moments volontairement cryptique. L'auteur, non seulement joue sur la répétition d'une même racine (voir *kp*, 8, 87; 90b-91a; 138b-139a; 173b-174a, etc.), mais il semble s'amuser, en l'entraînant dans la danse des mots, à faire perdre au lecteur tout sens d'orientation (voir *kp*, 8, 78-79 ou 92-93). En plusieurs cas, nous ne sommes pas sûre d'avoir bien saisi le sens du texte, ni même que N.K. l'ait compris. Le commentateur renonce d'ailleurs à expliquer sérieusement certaines stances, qui ne justifient certainement pas cette négligence par un excès de limpidité (voir par ex. le comm. à *cp*, 1, 11, qui esquive toutes les difficultés).

---

[47] L'usage répété du "Il" était d'autant moins indiqué que ce même "Il" nous était parfois nécessaire pour exprimer le sujet, en général anonyme, des actes rituels décrits par l'*Āgama*.

On notera un changement de mètre pour le dernier vers de chaque *paṭala* (le premier excepté): le *śloka* cède alors la place aux *puṣpitāgrā* (ch. 2 et 6), *mālinī* (3), *śālinī* (4 et 5), *vasantatilaka* (7) et *vātormī* (8), ce qui rend bien plus solennelle la transition entre deux chapitres. On ne peut savoir comment se terminaient les chapitres du *caryāpāda*, le seul qui soit conservé étant incomplet. Mais le procédé était déjà appliqué dans le *vidyāpāda*, quoique moins systématiquement (il ne se présentait que dans les chapitres 2 à 5 et 10, 11 et 13); et dans l'unique chapitre du *yogapāda*. Nous nous demandons bien pourquoi le premier chapitre du *kriyāpāda* échappe à cette loi. Peut-être a-t-il été rajouté par une autre main? Peut-être est-il incomplet?

D'une façon générale, ces vers finaux, corsetés dans un mètre rigide et contraints en outre par les règles de composition de rappeler le thème qui se clôt et d'annoncer le suivant, se distinguent par leur allure artificielle qui trahit la gymnastique à laquelle le compositeur a dû se livrer. Beaucoup en deviennent hermétiques. On rappellera par exemple les difficultés posées par le dernier distique du *yogapāda*, que M. Hulin et G. Oberhammer lisent de façon différente[48] , et pour lequel nous proposerions une troisième lecture. Ici, le commentaire embarrassé de *kp*, 7, 104 est caractéristique.

L'enseignement du *Mṛgendra* s'adresse à tous les initiés, et semble avoir été conçu pour une petite communauté d'adeptes plus ou moins étroitement rassemblés autour d'un maître: l'*ācārya, deśika* ou *guru*[49]. Il n'y est jamais question de temple public, du moins dans la partie conservée[50]; et aucune allusion n'est faite non plus aux différentes personnes que les textes plus récents montrent à l'œuvre dans les temples.

On a déjà indiqué comment le texte était construit. La première section est une section doctrinale (*vidyāpāda*), qui donne les connaissances théoriques nécessaires à la pratique intelligente des rites. La deuxième (*kriyāpāda*) s'attache à décrire ceux-ci: ceux d'abord qui intéressent les quatre catégories d'initiés (*samayin, putraka, sādhaka* et *ācārya*)[51] et qui constituent les chapitres 1 à 6 de la section, ch. 4 excepté[52]; puis ceux qui intéressent le seul *sādhaka*, à savoir le ch. 4; enfin, ceux qui, tout en étant accomplis au bénéfice des autres, sont pratiqués par le seul *ācārya*, à savoir les ch. 7 et 8. Les instructions relatives au *yoga* viennent ensuite; nous avons dit plus haut que cette section, le *yogapāda*, avait été rapprochée de la section de la connaissance (*vidyāpāda*) dans les deux éditions de 1928 et 1930, et traduite en même temps que cette dernière par M. Hulin. Le texte se clôt avec la section relative à la discipline – ou au comportement juste. Ce *caryāpāda*, tout comme le *yogapāda* d'ailleurs, est présenté comme un complément nécessaire au *kriyāpāda*; car, explique N.K. en l'introduisant, "sans un comportement juste, (...) le *deśika* et les autres (...) n'obtiendraient pas sans rencontrer d'obstacles le résultat qu'ils désirent". L'auteur donne d'abord les règles de discipline qui s'appliquent à tous les initiés; puis il considère chaque groupe séparément, en insistant surtout sur les *sādhaka* et les *ācārya*.

---

[48] Voir HULIN, p. 380, n. 29.

[49] Dans les Āgama, les trois termes sont exactement synonymes.

[50] Les quelques lignes qui nous restent sur la *pratiṣṭhā* (App. III) montrent que le chapitre concernait d'abord le *sādhaka*; et il est peu probable qu'il se poursuivait dans une autre direction.

[51] Voir *SP3*, p. xxxi et pp. 416-422, n. 457.

[52] Excepté aussi les parties des ch. 3 et 6 qui traitent des rites *kāmya* et concernent donc le *sādhaka*.

Nous reprendrons plus loin l'analyse détaillée des différents chapitres traduits ici. Qu'il suffise pour le moment de noter que, grâce à l'extrême concision de son style, le *Mṛgendra* nous livre une somme d'informations beaucoup plus vaste que ne le laisserait espérer son volume relativement modeste. Il les donne cependant de façon telle que seul l'adepte qui bénéficiait des éclaircissements apportés par l'enseignement oral de son maître pouvait les comprendre correctement. À nous qui sommes privés de cet appoint, le commentaire écrit qui accompagne le texte et qui, sans aucun doute, conserve la trace de ce qui fut une authentique explication orale (s'il n'en est pas la simple transcription), est un instrument des plus précieux.

L'auteur de cette glose (*vṛtti*) est Nārāyaṇakaṇṭha, un maître cachemirien qu'à la suite de Pandey et de Bhatt, M. Hulin a présenté dans l'Avant-Propos de sa traduction des *vidyā-* et *yogapāda*. Nous renvoyons à ces sources pour les détails le concernant[53]; mais nous ajouterons une information qui permet de cerner sa date de plus près: dans son commentaire au *Svacchanda Tantra* (4, 206b-209a), Kṣemarāja cite nommément Nārāyaṇakaṇṭha, pour critiquer l'interprétation qu'il donne d'un passage du *Mṛgendra* (*kp*, 8, 136b-137)[54]. On a donc la preuve qu'il lui est postérieur, ce qui confirme la date généralement admise pour N.K., à savoir le Xème s. ou le début du XIème.

Le commentaire en question a les vertus et les défauts de tous les commentaires du même type. Très utile, parfois même indispensable, pour éclairer telle allusion devenue obscure, expliciter une liste dont le début seul est donné, attirer l'attention sur une identification traditionnelle, préciser un geste, etc., il se révèle insuffisant pour de nombreux passages réellement obscurs, où l'on devine l'embarras de N.K. devant un texte qui était peut-être déjà corrompu et qu'il se sent incapable d'éclairer[55]. D'autres fois, notre commentateur offre à propos d'un *śloka* ou d'un terme technique une explication si étonnante, si peu en accord avec ce que l'on sait par ailleurs, qu'il semble impossible de le suivre[56]. Ailleurs encore, il se contredit sans paraître s'en apercevoir[57]. Le commentateur que nous sommes à notre tour, et qui connaît parfaitement les limites que les conditions de temps, de lieu et de civilisation imposent à sa compréhension, se voit donc parfois obligé de refuser l'explication ancienne de N.K. et de prendre la responsabilité d'une hypothèse nouvelle. Les critiques proférées par Kṣemarāja (précisons qu'elles n'ont rien à voir avec la différence de position doctrinale des deux maîtres) montrent que les Docteurs du passé ne s'inclinaient pas toujours devant leurs illustres prédécesseurs. Il est évident que ces hommes étaient faillibles et que nous avons parfaitement le droit de signaler leurs faiblesses, ou ce qui paraît tel, à condition de prendre la responsabilité de la critique. Récemment, G. Oberhammer s'est déjà demandé, en analysant le *yogapāda* du *Mṛgendra* et son commentaire par N.K., si ce dernier connaissait d'expérience les choses dont il parlait[58]. Nous avons l'impression de notre côté qu'un abîme s'est déjà creusé entre la tradition exprimée dans le *Mṛgendra* et celle à laquelle N.K. a accès[59]. La différence est sensible même au niveau du vocabulaire; et c'est la raison pour laquelle nous avons pris soin de distinguer nettement dans l'Index ce qui vient du texte et ce qui vient du commentaire, de façon à empêcher qu'un lecteur peu attentif n'attribue au *Mṛgendra* des opinions émises par N.K., ou ne lise dans l'Āgama des termes que son commentateur est seul à employer.

---

[53] HULIN, p. vi.

[54] Le passage en question de Kṣemarāja est donné en *SP3, pp. 285-287, sous* [110c].

Autant que nous le sachions, aucun sous-commentaire n'est connu, même indirectement, pour les sections autres que le *vidyāpāda*. Aghoraśiva, qui a écrit le sous-commentaire de cette section doctrinale, ne peut pourtant passer pour un pur théoricien, lui qui est l'auteur d'un manuel de rituel célèbre intitulé *Kriyākramadyotikā*[60]. On s'étonne dès lors qu'il n'ait pas jugé nécessaire de compléter – voire de corriger – le commentaire de N.K. sur le *kriyāpāda* au moins. Mais il y a peut-être à cela une explication. Aghoraśiva en effet est aussi l'auteur d'un ouvrage de rituel intitulé *Mṛgendrapaddhati*, dont un important fragment nous est parvenu, et qu'un des ses disciples a commenté à son tour[61]. Il est possible que le maître ait estimé que cette *Mṛgendrapaddhati* remplaçait avantageusement un sous-commentaire du *kriyāpāda* du *Mṛgendra*. Trop succincte, trop peu fidèle au *Mṛgendra*, et d'ailleurs incomplète dans l'état actuel des choses, elle ne le remplace malheureusement pas pour nous. Et rien de tel n'existe pour le *caryāpāda*.

---

[55] Voir *kp*, 1, 3 et 8, 78-79 par exemple.

[56] Voir *kp*, 8, 45; 8, 244a; l'interprétation de *cp*, 1, 75-77 ou *cp*, 1, 114; et l'explication de *prāggṛhastha* (*cp*, 1, 11) ou *dvirāśramin* (*kp*, 2, 9).

[57] Voir les comm. respectifs à *cp*, 1, 25 et *cp*, 1, 26.

[58] OBERHAMMER 1977, p. 127.

[59] Voir par ex. *kp*, 6, 56b-57a, n. 2; 8, 130, n.1.

[60] Voir Bibliographie. De nombreux extraits de ce traité presque introuvable ont été donnés en notes dans notre traduction de la *Somaśambhupaddhati* (*SPI, SP2* et *SP3*). Un traduction anglaise, par W. SURDAM, de la partie de cet ouvrage relative aux *dīkṣā* sera publiée prochainement par le Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras.

Analyse du texte

Voyons maintenant quel est le contenu des deux sections dont nous donnons la traduction; et pour commencer, celui du *kriyāpāda*.

Le premier chapitre, court (11 *śl.*) mais essentiel, parle des *mantra*: à la fois des syllabes ou formules (*mantra*) que le rituel utilisera, et des Puissances (Mantra) dont elles sont l'expression sonore. Le second aspect – le Mantra en tant que *vācya* – est primordial; et c'est à lui, comme le relève N.K. dans son commentaire au premier *śloka*, que s'applique l'analyse traditionnelle du terme de *man-tra*[62]. C'est l'autre aspect cependant – le *mantra* comme *vācaka* – qui exige ici des explications, puisqu'il faut que l'adorateur sache bien quel est le son, ou la série de sons, qui représente telle ou telle divinité, et donc peut l'appeler à être présente dans le support où il a choisi de l'adorer[63]. Le texte toutefois ne donne pas ces instructions en langage clair, chaque initié devant apprendre les *mantra* de la bouche de son *guru*. Après avoir rappelé l'origine divine du son et des phonèmes, il se contente de donner les grands principes qui permettent de former, à partir des unités phonétiques que sont les voyelles et les consonnes, les *mantra* utiles dans le rituel courant: ceux de Śiva d'abord (*mūlamantra, brahmamantra* et *aṅgamantra*), puis ceux des autres Puissances qui seront invoquées. Le commentaire de N.K. ne lève pas toutes les ambiguïtés du texte (voir par ex. le *śl.* 3).

---

[61] On ne connaît de cette *Mṛgendrapaddhatiṭīkā* qu'un seul ms., dont le début représente la *Mṛgendrapaddhati* elle-même. N.R. Bhatt l'a eu entre les mains autrefois (voir éd. crit., p. vi). Depuis, il a pu le faire recopier sur papier (T. 1021 de l'IFI), mais beaucoup trop récemment pour que nous ayons pu en faire usage. Les premiers feuillets de ce ms. étant fort abîmés, le début du texte (c.-à-d. les premiers ch. de la *paddhati*) est lacunaire; le reste est utilisable, mais assez corrompu. Sur 253 pages du transcrit, 64 représentent la *paddhati*, tronquée (les sujets traités vont des rites matinaux à la *dīkṣā* – même ordre que dans le *Mṛgendra*) et le reste, la *ṭīkā*. Celle-ci semble complète, avec, après la *dīkṣā*, les ch. suivants: *abhiṣeka, vratoddhāra, antyeṣṭi* et *pratiṣṭhā*.

L'auteur de la *ṭīkā* reconnaît Aghoraśiva comme son *guru* et se nomme lui-même, dans le colophon (peut-être fautif) à la fois Naṭeśaguru et Vaktraśambhu (syn.: Tatpuruṣaśiva).

[62] Analyse déjà donnée par A. dans la *dīpikā* de *vp*, 1, 22. Elle n'est jamais attribuée à un texte précis (on la trouve un peu partout) et remonte sans doute plus haut que nos Āgama.

[63] Le son pourrait peut-être agir seul. Cependant, on demande à l'adorateur de l'accompagner d'une "visualisation" précise de la forme divine. Aussi plusieurs Āgama donnent-ils en même temps le *mantra* et le *dhyāna* des divinités qu'ils mentionnent.

Par ailleurs, on se heurte dès ce stade à une contradiction gênante, qui réapparaîtra par la suite: certains passages parlent de cinq *aṅgamantra*, d'autres de six. Cette hésitation quant au nombre de "Membres" qu'il convient de donner à Śiva n'est pas spéciale à notre texte, on la retrouve dans la plupart des ouvrages de rituel et nous avons déjà eu l'occasion de la signaler à plusieurs reprises[64]; mais on s'attendrait à ce que N.K. la relève et l'explique, ce qui n'est pas (voir les commentaires à 4a et à 9).

S'étonnera-t-on du fait que le *Mṛgendra* donne ces instructions relatives aux *mantra* dans son *kriyāpāda* et non dans son *vidyāpāda*? A vrai dire, le texte a déjà parlé des Mantra dans la section doctrinale (*vp*, 1, 22 et 13, 157), mais en passant, et du point de vue ontologique et cosmologique. Ici c'est la considération de ces Mantra en tant que Puissances efficaces utilisables par les initiés qui est au premier plan. Il s'agit d'une leçon pratique, dont celui qui ne prendrait du śivaïsme que sa théorie n'aurait aucun usage et qu'il est donc tout naturel de donner en tête de la section qui décrit les rites. C'est d'ailleurs ce que font la plupart des Āgama, qu'ils soient ou non divisés en sections[65]; mais on trouve aussi des *vidyāpāda* qui traitent de ces matières[66].

Les descriptions d'actes rituels commencent avec le ch. 2 (32 *śl.*), qui parle des différents bains, et sur lequel il est inutile d'insiter ici, parce qu'il ne présente ni difficulté ni originalité particulière.

Plus central et plus important est le ch. 3 (59 *śl.*), qui traite du culte régulier de Śiva. L'exposé se divise en trois parties. On trouve d'abord (*śl.* 1-10) des indications sur la préparation "subtile" de l'officiant, à savoir l'ensemble des gestes qui l'amènent à s'identifier à Śiva avant que ne commence le culte proprement dit. Une des phases en est la construction, par l'adorateur, du corps divin qui doit remplacer son corps impur et périssable pendant le temps du culte; et c'est à cette occasion que se trouve la seule allusion précise du texte aux trente-huit "parties" (*kalā*) d'Énergie qui composent ce corps, et à leur répartition selon les cinq Puissances (Vaktra ou Brahman, mais ces mots ne sont pas prononcés ici) dont la somme constitue cet aspect de Śiva nommé Sadāśiva. C'est à cette occasion aussi que l'on rencontre le premier enseignement sur les Membres (Aṅga) de Śiva: cinq ici, conçus comme éléments de protection de l'officiant.

La description se poursuit par celle du culte intérieur (*śl.* 11-31) dont on sait qu'il est une sorte de répétition mentale du culte extérieur qu'il précède nécessairement. Les mêmes gestes sont accomplis dans l'un et l'autre cas, en pensée d'abord, concrètement ensuite; si bien que la description complète de l'un des procès dispense de l'autre. En général, c'est à propos du second que les détails sont donnés. Ici, de même que dans le *Svacchanda*, c'est à propos du premier. C'est donc dans la partie où le culte est mental qu'il faudra chercher les indications les plus concrètes, comme la liste des objets à offrir en signe d'hommage. Le déroulement du culte suit le schéma habituel: Invite (*āvāhana*) du Dieu, suivie des rites qui fixent Śiva dans le support où l'on désire le contempler; offrande des eaux consacrées, *pādya*, etc.; hommages divers (bains, frictions, habillage, etc.). Le Dieu satisfait, on l'entoure de cinq cercles (*āvaraṇa*) de divinités, en commençant par le cercle le plus intérieur, où siègent des Puissances (Brahman et Aṅga) qui ne sont que des aspects provisoirement détachés de Lui-même, et en terminant par les cercles des Gardiens de l'Espace et de leurs Armes. Cette liste d'*āvaraṇa* est la liste la plus classique, la première de celles – car il y en a plusieurs – que signale le *Pūrva-Kāmika*[67]. Le texte donne des instructions sommaires concernant les couleurs et les attributs de chaque divinité, et les *mudrā* qu'on doit leur montrer. Pour terminer, il enjoint un *japa* du *mantra* fondamental de Śiva et des *mantra* secondaires (*brahma-* et *aṅga-mantra*) et indique la façon correcte de le remettre à Śiva. Le *japa* est en effet un moment essentiel du culte, et sa remise entre les mains du Dieu, un rite nécessaire. L'originalité du *Mṛgendra* (mais là encore il est en accord avec le *Svacchanda*) consiste à enjoindre ce rite après le culte intérieur, au lieu de le situer à la fin du culte extérieur.

---

[64] Voir les Index de *SP1, SP2* et *SP3*; et maintenant BHATT, Intr. au *MatP* II, pp. xvi-xviii.

[65] Citons parmi les premiers le *Su* et le *MatP* (qui ont quatre *pāda*); et parmi les autres le *PKām*, le *SārT*, le *Rau*: tous placent le ch. intitulé "Mantroddhāra" au début des descriptions de rituels.

[66] C'est le cas du *Kir* et du *Vātulaśuddhākhya*.

Ce culte extérieur (*śl.* 32-39) donne lieu à quelques explications nouvelles nécessitées par le contexte matériel. Non pas, comme on s'y attendrait, sur le support concret que le culte implique, car le texte n'en dit rien pour commencer, et ce n'est qu'une remarque ultérieure qui fera comprendre que c'est un *maṇḍala*; mais sur la préparation des eaux consacrées (*arghya*, etc.) et sur l'hommage que l'adorateur doit rendre à des personnages que le culte intérieur ne connaissait pas, mais qui sont présents ici: Gaṇeśa, Lakṣmī et le – ou les – Guru. Le chapitre se termine (*śl.* 40-59) par des considérations sur la contemplation (*dhyāna*) de Śiva. Le début du passage aurait pu trouver place dans le *vidyāpāda*, dans la mesure où il pose la question philosophique de la possibilité de concevoir une forme du Sans-Forme. Mais les règles qui expliquent comment choisir la forme à adorer en fonction de l'acte que l'on veut accomplir, ou plutôt que l'on demande à Śiva d'accomplir pour soi, nous ramènent à des questions très pratiques. On touche en effet ici aux rites intéressés (*kāmyakarman*) dont les plus connus apparaissent, étrangement associés aux fonctions cosmiques du

---

[67] *PKām*, 4, 448-490; puis 490-494 pour les variantes. Vue d'ensemble de la question des *āvaraṇa* en BHATT, Intr. au *SārK*, pp. xv-xix.

Dieu, et distribués comme elles entre les cinq Visages (ou Brahman), dont on voit alors la spécialisation. La forme courante, celle qui peut être invoquée pour n'importe quel rite et l'est seule dans le rituel quotidien, est ensuite décrite: c'est le Sadāśiva bien connu de l'iconographie. Quelques vers supplémentaires envisagent les modifications à apporter au rite dans le cas où le support du culte est une image non destructible, où Śiva demeure en permanence, et énumèrent toute une série de supports possibles. On note l'absence, dans cette description, de toute allusion à des rites parfois considérés comme très importants, tel l'*ārātrika* ou offrande de lumières. De même, aucune précision n'est donnée sur la confection et l'offrande du repas divin. Il est probable que ces détails n'ont jamais tenu dans le rituel privé la place qu'ils occupent dans le culte de temple.

Le court ch. 4 (7 *śl.*), comme nous l'avons dit, intéresse le seul *sādhaka*. Il traite en effet du culte de la divinité particulière (nommée Sādhya) que cet initié choisit d'adorer de façon exclusive et intensive, dans un but déterminé. En fait, notre texte se contente d'indiquer les conditions dans lesquelles ce culte doit être accompli, et les quelques modifications à apporter au schéma précédent pour qu'il s'y applique. Le *japa* étant ici particulièrement important, le commentateur se charge de compléter les indications succinctes que donne le texte à son sujet.

Le ch. 5 (18 *śl.*) décrit les *mudrā* enjointes dans le rituel. Il en nomme quatorze, dont une ne se rencontrera que pendant la *dīkṣā*, et deux nulle part (voir Index) dans la partie de l'ouvrage qui nous est parvenue. Comme toujours, les descriptions seraient beaucoup plus faciles à interpréter si l'on connaissait d'expérience les gestes décrits. Il n'en est rien, car, sauf pour quelques *mudrā* très simples, il n'existe pas d'accord parfait entre les traités, si bien qu'on ne peut s'aider de l'un pour lire l'autre, ou de la tradition orale pour comprendre les instructions théoriques. Quant aux photos données par N. R. Bhatt, tout en aidant dans de nombreux cas, elles ne semblent pas toujours correspondre au texte de notre ouvrage. Nous ne sommes donc pas sûre d'avoir donné partout une lecture fidèle du texte ou du commentaire – ce dernier d'ailleurs surprenant à plusieurs égards.

Avec ses 76 *śl.*, le ch. 6 dépasse en longueur tous les précédents, et ne sera dépassé que par les deux derniers. Il traite du Rituel du Feu, en ordonnant sa matière de la façon la plus classique. On trouve d'abord (*śl.* 1-32) la description du rituel proprement dit: *saṃskāra* de la fosse à oblations (*kuṇḍa*); engendrement du Feu; *saṃskāra* d'Agni, ou plutôt de Śivāgni, avant et après sa naissance; installation de différentes divinités autour du *kuṇḍa*; *saṃskāra* de la cuillère et du cuilleron, puis du beurre clarifié; prélèvement d'une partie du feu pour la cuisson du riz; invitation et adoration de Śiva dans le Feu; son rassasiement (appelé *tarpaṇa*) avec différents ingrédients qui ne sont pas nommés; rite de réparation; congé de Śiva et adoration de Caṇḍa dans le même feu. La seconde partie du chapitre (33-75) est consacrée à des instructions générales que chacun utilisera à bon escient: description des instruments utiles au rituel (*sruva, sruc, kuṇḍa, paridhi, samidh, viṣṭara, pavitra, arghyapātra* et autres *pātra, araṇi*); précisions concernant la nature des ingrédients et la couleur du feu qui conviennent à des *homa* visant des résultats particuliers; mesure des oblations; et choix des mots terminant les *mantra* avec lesquels il faut offrir ces oblations, selon le résultat souhaité. Toute cette dernière partie est traitée de façon relativement plus détaillée que le reste de l'ouvrage. Serait-ce parce qu'elle concerne principalement le *sādhaka*, pour lequel nous croyons qu'il a surtout été écrit?

Les six premiers chapitres épuisent, en 203 *śloka* au total, le sujet du rituel quotidien (*nityakarman*). Il faut respectivement 104 et 244 *śloka* aux deux suivants pour traiter des *dīkṣā* (initiations), ce qui montre bien l'énorme importance que notre texte accorde à ce rite, qualifié d'occasionnel (*naimittika*)[68], mais qui est au centre de toute la perspective rituelle. Le *Mṛgendra* reconnaît deux sortes de *dīkṣā*. L'une, que nous appellerons "petite *dīkṣā*" introduit le fidèle dans la famille de Śiva et lui donne un certain nombre de droits, dont celui d'accomplir le rituel quotidien. Il se prépare ainsi, s'il en ressent le désir, à la "grande *dīkṣā*" qui, opérant sur lui une transformation radicale, assurera sa libération.

La description du *Mṛgendra* ne se divise pas selon ces deux étapes. Le ch. 7 décrit bien la petite *dīkṣā*; mais, dès le début, il annonce l'autre; et c'est à la préparation et à la veillée de cette cérémonie solennelle qu'il consacre la majeure partie de son enseignement. Quant au ch. 8, il traite, de façon théorique, puis pratique, de la grande *dīkṣā* elle-même; mais il se prolonge encore par la description de deux *abhiṣeka*, qui constitue ailleurs un chapitre séparé, ou même deux. La coupure entre les deux chapitres est donc assez artificielle, et il faut les considérer ensemble pour avoir une idée juste du rituel. Ce rituel au demeurant n'est pas simple, et le commentaire de N.K. devrait être complété par quantité d'explications. Mais comme nous avons étudié la *dīkṣā* en détail en traduisant la *Somaśambhupaddhati* (vol. III), et que nous avons alors, pour expliquer le texte de Somaśambhu, recouru très souvent aux chapitres 7 et 8 du *Mṛgendra* lui-même, il nous est aujourd'hui possible de renvoyer le lecteur à cette étude antérieure et de réduire nos notes d'autant.

Le ch. 7 commence (*śl.* 1-9) par décrire le cadre où se déroulera la *dīkṣā*: un pavillon temporaire (*maṇḍapa*), érigé en un lieu propice, dont le sol a d'abord été purifié selon la règle. Il explique ensuite (10-52) quels rites l'*ācārya* doit accomplir dans ce *maṇḍapa* (ils seraient les mêmes pour tout rituel occasionnel) avant que ne commence la *dīkṣā* proprement dite. Celle-ci n'est abordée réellement qu'au *śl.* 53, où apparaît le disciple, qui subit d'abord (53-70) le rite que nous avons appelé "petite *dīkṣā*", et dont le nom consacré est "*dīkṣā* régulière" (*samayadīkṣā; sāmayikaṃ karman* dans le texte). Elle débute par une série d'attouchements purificatoires, après lesquels le disciple accomplit son premier geste d'adoration envers Śiva en lançant des fleurs sur le *maṇḍala* qui le représente. Il reçoit la bénédiction du Dieu lorsque le maître pose sur sa tête sa main, d'abord transformée en "Main-de-Śiva". L'effet du rite est renforcé par un *homa*, pour lequel *guru* et disciple s'unissent l'un à l'autre par un lien matériel qui symbolise l'interpénétration de leurs deux corps subtils; et la purification du disciple parachevée par des tombées de beurre clarifié que le *guru* verse sur sa tête. Le *śl.* 70 nous fait connaître les droits que le disciple vient d'acquérir: écouter les Écritures; rendre un culte à Śiva; et se "remémorer" Śiva, par des méditations et par le *japa*.

---

[68] C'est l'opinion générale (*SP3*, Intr., p. i); mais le *Mṛgendra* ne précise pas ce point, qui est d'ailleurs sans importance.

À partir du *śl.* 71, la description ne concerne plus que l'initié que l'on conduit plus loin, jusqu'à cette purification totale que nous avons nommée "grande *dīkṣā*", et dont le nom technique est *nirvāṇadīkṣā*. Cette *dīkṣā* donne le *nirvāṇa*, c'est-à-dire libère le disciple de tous ses liens, amenant ainsi son âme à l'identité avec Śiva (*śivatva*).

Le *Mṛgendra* consacre la fin de ce ch. 7 à la veillée (*adhivāsa*) qui précède cette cérémonie; et d'abord, à la préparation du disciple pour cette veillée. Le *guru* suspend à sa mèche une cordelette qui sera la cible visible de la *dīkṣā*, et qu'il doit "charger", à l'aide de *mantra* et d'oblations dans le Feu, de toutes les réalités, spirituelles ou pas, que le rite du lendemain mettra en jeu (72-90). Il y dépose en premier lieu la Suṣumnā et l'*ātman* du disciple, et voit la cordelette comme l'image de son corps. Puis, il y dépose ce que le texte appelle les "liens communs" (par opposition aux liens particuliers au disciple, qui sont déjà en place), c'est-à-dire une superposition d'étages cosmiques dont la nature et le nombre dépendent de la Voie que le *guru* a choisi de faire parcourir au futur initié: ici, celle des *kalā* (Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā, Śānti et Śāntyatītā). Le *guru* imagine dans chacune de ces cinq sections les fruits des actes passés du disciple, qui attendent ici et là d'être consommés; les Puissances qui gouvernent les *kalā* et qui joueront un rôle dans la *dīkṣā*; et la Śakti de Śiva "sans laquelle les liens ne lieraient pas". Ces indications du *Mṛgendra* sont trop succinctes pour pouvoir être comprises aisément sans l'aide de textes parallèles plus explicites; mais une fois son langage décodé, on se rend compte que l'Āgama n'a omis aucun détail essentiel. Le passage se termine par des instructions générales relatives au traitement que les liens ainsi déposés sur la cordelette doivent subir ce jour-là, et à la forme des *mantra* qui seront récités le lendemain pour les exciter, les nouer, les séparer et les trancher – quatre termes-clés du procès de la *dīkṣā*. La fin du chapitre (92-103) s'intéresse au disciple lui-même, qui va passer la nuit, à jeun, dans le pavillon sacrificiel: c'est l'*adhivāsa* proprement dit, pour lequel tout ce qui précède a été fait. Trois rites sont de rigueur à ce stade: l'absorption d'une gorgée de *pañçagavya*; celle d'une bouchée de riz d'offrande; puis un rite divinatoire où le rôle central est joué par le bâtonnet qui sert au disciple à se brosser les dents avant la nuit, et dont la chute sur le sol donne une première indication sur les dispositions de Śiva envers lui. Il reste au *guru* le soin d'installer son disciple sur une couche dont le matériau dépend de ses visées, et de l'entourer de barrières symboliques pour le protéger. Un *mantra* spécial est récité pour susciter les rêves.

Le ch. 8, consacré à la *dīkṣā* proprement dite, nous dira plus tard ce qu'il convient de faire le matin de ce deuxième jour. Auparavant, il explique en quelques *śloka* (1-8) sa classification des *dīkṣā*, plus exactement, des *dīkṣā* destinées aux êtres des mondes sub-mâyiques (aucune allusion n'est faite à celles que Śiva accorde directement aux êtres très purs des mondes supérieurs) et, parmi celles-ci, des seules *dīkṣā* cérémonielles[69]. Le texte, tel que nous le lisons (et pas tel que le lit N.K.), distingue:

(1) une *dīkṣā* "donneuse de jouissances" (*bhautikī*), qui ne peut être que "conditionnelle", ou "avec exigences" (*sāpekṣā*), et se divise en:
  a) une *dīkṣā* "selon la loi du monde" (*lokadharmiṇī*) et
  b) une *dīkṣā* "selon la loi de Śiva" (*śivadharmiṇī*);
(2) une *dīkṣā* "donneuse de libération" (*naiṣṭhikī* ou *nirvāṇadā*), qui peut être "avec exigences" (*sāpekṣā*) ou "sans exigences" (*nirapekṣā*), la seconde se divisant encore en:
  a) une *dīkṣā* "libératrice à terme" (*asadyonirvāṇadā*) et
  b) une *dīkṣā* "immédiatement libératrice" (*sadyonirvāṇadā*).

C'est une *dīkṣā naiṣṭhikī* de type *sāpekṣā* qui va être décrite, c'est-à-dire une *dīkṣā* libératrice "conditionnelle", qui ne portera ses fruits que si le disciple s'astreint ensuite à la discipline stricte qui lui est imposée; et seules quelques brèves indications seront données au sujet des autres.

La description du rituel reprend au *śl.* 9. On se trouve maintenant au petit matin du jour de la *dīkṣā*, et la première chose que doit faire le *guru* est de prévoir le succès du rite en examinant les rêves du disciple. Les *śl.* 11-24a donnent une liste de visions fastes et de visions néfastes, indiquent comment juger de la "force" du rêve, puis comment corriger par un *prāyaścitta* les rêves néfastes, de façon que tout aille bien.

Une parenthèse s'ouvre ici, avec les *śl.* 24b-53 qui enseignent la méthode pour tracer (ou plutôt construire) avec des poudres de cinq couleurs différentes, le *maṇḍala* qui doit servir de support au culte de ce jour. Bien que ce *maṇḍala* paraisse simple, au regard des structures parfois très complexes que décrivent d'autres Āgama, les instructions du texte sont tout à fait insuffisantes pour aboutir à un dessin, même si l'on prend en compte les précieux compléments qu'apporte le commentaire. Seule est claire la description du lotus central (notre Pl. I), le reste admettant plusieurs solutions entre lesquelles nous ne pouvons choisir. En outre, certains des termes techniques qui désignent des parties de ces constructions savantes semblent être devenus totalement étrangers aux praticiens du XXème siècle, ceux-ci, pour leur immense majorité, ne traçant plus les *maṇḍala* avec des poudres, mais utilisant des dessins tout faits sur des cartons ou des pièces de tissu. Il a donc fallu renoncer à traduire ceux de ces termes que N.K. n'explique pas, et dont nous n'avons pas trouvé ailleurs de définition claire.

---

[69] Sur les autres, voir *SP3*, p. 12, *śl.* 13 et n. 23. Notre texte n'y fait aucune allusion, pas plus d'ailleurs que le *SvT*.

Avec le *śl.* 57, nous retournons auprès du disciple à initier, qui subit d'abord une série de rites à peu près identiques à ceux de la *samayadīkṣā*, puis lance sur le *maṇḍala* une fleur dont le point de chute décidera de son nom d'initié. Lié au disciple comme on l'a dit plus haut, le *guru* fait alors un *homa* semblable à celui de la veille, mais destiné cette fois à une autre purification. Il s'agit d'éliminer, dit le texte, ces souillures du disciple qui sont dues à la semence (du père), à la nourriture (qu'il a ingérée) et aux dispositions mentales (qu'il a accumulées dans son corps subtil), de façon à lui faire obtenir le statut de "partie de Rudra". Le *guru* absorbe en lui l'âme du disciple, l'amène jusqu'au niveau de Śiva, puis la lui rend, en considérant qu'il est maintenant un "deux-fois-né", apte à subir la purification drastique qu'est la *nirvāṇadīkṣā.* Ce prélude à la vraie *dīkṣā*, difficile à justifier théoriquement (et dont il n'est jamais question, au demeurant, dans les sections doctrinales, même lorsqu'elles offrent des réflexions sur la nature de la *dīkṣā*), semble dicté par le souci d'effacer ostensiblement le conditionnement familial et social de l'individu à initier, sans égard au fait que ces impuretés patentes (et gênantes, pour qui se veut deux-fois-né) seraient de toutes façons destinées à disparaître lors du grand nettoyage que constitue la *dīkṣā.* On lui trouve une explication d'un autre ordre: seul un *ātman* ainsi purifié peut entrer, comme la *dīkṣā* va l'exiger, dans la matrice de la Déesse. Ce rituel sera même érigé par la tradition ultérieure en initiation indépendante, nommée "initiation spéciale" (*viśeṣadīkṣā*).

On entre dans le vif du sujet avec les *śl.* 70-81 qui montrent le *guru* attachant derechef à la mèche du disciple la cordelette qu'il avait mise de côté pour la nuit, et méditant sur ce qu'elle contient, en particulier sur la Voie choisie pour la *dīkṣā* et dans laquelle il faut imaginer, englobés, les éléments des autres Voies. La voie choisie étant celle des *kalā*, il faudrait, pour retrouver le classique Sextuple chemin (ou Sextuple Voie: *ṣaḍadhvan*), voir au sein de ces *kalā* toutes les réalités secondes (*tattva*), tous les mondes (*bhuvana*), tous les phonèmes (*varṇa*), tous les mots (*pāda*) et tous les *mantra.* En fait, le texte ne parle que des *tattva* et des *bhuvana*; autrement dit, il considère comme présentes sur la cordelette les trois seules Voies dites "de l'espace". S'étant assuré, par des oblations convenables, de la présence active, sur le *sūtra*, des divinités qui gouvernent les *kalā* et des *kalā* elles-mêmes (conçues alors comme des Déesses), le *guru* invite la Déesse Vāgīśvarī, Mère du monde, à venir siéger sur cette même cordelette. On verra plus loin le rôle de cette Déesse. Il répartit ensuite mentalement entre les cinq sections cosmiques les cinq types de *karman* (le mondain, le védique, l'*atimārga*, l'*abhisandhi* et le śivaïte), accompagnés des instruments qui permettront au disciple de les consommer, et récite le *mantra* qui fait mûrir tous à la fois ces fruits encore verts – acte merveilleux s'il en est, accompli par la Śakti divine mise en œuvre par le *mantra*, et dont l'importance ne saurait être sous-estimée, puisqu'il permet la *dīkṣā* en violant la loi habituelle de maturation progressive du *karman*. Notons que les *śloka* 78-79, qui précisent la distribution des cinq types de *karman* entre les *kalā*, sont parmi les plus hermétiques de l'ouvrage; car, sous prétexte de donner l'extension du *karman* en prenant les mondes comme points de repère, ils introduisent des formules dont le sens nous échappe – et doit en partie avoir échappé au commentateur, si l'on en juge par son commentaire laborieux (et pas convaincant). Tout se passe comme si le *Mṛgendra* refusait d'associer simplement, comme c'est fait ailleurs et comme N.K. le demande, chaque type de *karman* à une *kalā* donnée.

La suite (82-104a) se présente comme un ensemble de considérations générales sur la nature et la valeur de l'acte nommé *dīkṣā*, puis sur la structure du rituel par lequel il s'accomplit. La *dīkṣā*, lisons-nous, est le remède qui permet à l'âme malade de recouvrer la santé, et il est infaillible si le rituel est sans défaut. Parant d'avance à toute critique de l'efficacité du rituel, on ajoute que tout défaut de la *dīkṣā* ne peut être causé que par un défaut du disciple lui-même. Au *guru* donc (le texte le dira plus tard) de savoir juger de ses aptitudes. La définition de la *dīkṣā* est alors avancée: c'est "la purification de l'impur" – l'élimination des *pāśa*. Ensuite, ses principales phases sont déclinées, à savoir: (1) le *saṃyoga*, union du sujet à initier avec son *karman* passé; (2) le *bhoga*, consommation des fruits de ce *karman*, par l'intermédiaire des multiples corps qui vont naître simultanément de "toutes les matrices" représentées par la matrice de la Déesse; (3) le *viśleṣa*, éloignement des liens qui emprisonnaient l'*ātman*; (4) l'*utkṣepa*, élévation de l'âme à un niveau supérieur à celui où la première phase l'a trouvée. Ces phases se répètent pour chaque *kalā*, chacun des Gouverneurs supervisant la traversée que le disciple fait de son domaine, jusqu'à ce que la dernière "élévation" amène l'âme du disciple à s'unir à Śiva. Le texte entreprend alors de donner les subdivisions de ces quatre phases principales, en insistant sur la deuxième; mais il devient vite difficile de s'y retrouver (peut-être quelques vers sont-ils perdus), et l'on doit renoncer à donner la liste totale des différents moments que notre texte reconnaît. Il est clair toutefois que cette série ne s'identifierait avec aucune des listes semblables que les maîtres śivaïtes (et déjà Aghoraśiva) ont l'habitude de dresser. Certaines phases sont présentées en termes particulièrement obscurs (voir *śl.* 92-93) et l'abondance des lectures témoigne des hésitations des *ācārya* qui ont successivement recopié le manuscrit (un bon exemple en 99b).

La suite (104b-145) est une description ramassée du rite concret, où l'on retrouve, mais cette fois dans l'optique du praticien, les différents moments signalés dans la section précédente. Le procès consiste en une suite d'oblations dans le Feu, groupées en séries dont chacune accomplit l'un des actes successifs, et se terminant, pour chaque étage, par l'oblation au Feu du segment de cordelette correspondant. Puisqu'il est le même pour les cinq sections envisagées, le texte ne le décrit qu'une fois. Il explique cependant comment opérer le passage d'une section à l'autre, et comment faire émerger, à la fin, le disciple du cosmos, en l'unissant d'abord à la Śakti (représentée par la mèche de cheveux), puis à Śiva. C'est là la dernière "élévation", qui se fait avec une oblation plénière accompagnée de la récitation correcte du *mantra* approprié. L'*ātman* du disciple a alors acquis la nature de Śiva. Il possède toutes les Perfections du Dieu et les gardera quand on l'aura ramené dans le corps d'où on l'avait extrait. Cependant (le texte ne le dit pas, mais la chose va de soi), elles ne se manifesteront qu'à la mort de ce dernier.

Une parenthèse (136b-144) concerne ceux des initiés qui craindraient de ne pas être capables de suivre sans faillir, après leur *dīkṣā*, la discipline imposée qui garantit le succès du rite. Le *guru* offre en leur nom, à différentes divinités, les éléments du corps subtil, qui se réduit ici à huit composants (cinq *tanmātra* et trois organes internes), sources de toutes les fautes possibles.

Dans l'un et l'autre cas, l'*ātman* du disciple est ramené dans le corps; et il y restera jusqu'à épuisement des expériences pour lesquelles ce corps a été créé. Car cette partie du *karman* passé dont les effets se manifestent en cette vie (le *prārabdha-karman*) n'est détruite par aucune *dīkṣā*, excepté celle qui est dite "immédiatement libératrice" et qui, brûlant ce *karman* avec tout le reste, cause naturellement la mort du corps.

Tout ce qui précède concerne la *dīkṣā* libératrice (*nairvāṇikī*) par la Voie des *kalā*. Une vingtaine de *śloka* envisagent maintenant les modifications qu'il convient d'apporter au rituel dans les autres cas: lorsque la visée n'est plus la libération totale dès la fin de cette vie (146-152), ou lorsque la Voie choisie pour faire la *dīkṣā* n'est pas celle des *kalā* (153-166a). Dans le premier cas, il s'agit de ce qu'on a appelé plus haut les "*dīkṣā* donneuses de jouissances" (*bhautikī*); on leur associe, sans trop d'explications, les *dīkṣā* où le disciple vise l'Union avec une des grandes divinités pourâṇiques autres que Śiva. Le problème le plus délicat est posé par les *dīkṣā* "selon la loi du monde" (*lokadharmiṇī*), dont on ne voit pas bien si elles donnent, à terme, la libération, comme le font les formes plus nobles (*śivadharmiṇī*) de cette catégorie de *dīkṣā*. Dans le second cas, il s'agit des *dīkṣā* par les Voies des phonèmes, des mots, des *mantra*, des *tattva* et des mondes, seule la dernière forme (la *bhuvanadīkṣā*) étant développée. Le passage correspondant est particulièrement corrompu, et le début surtout offre plusieurs difficultés de lecture ou d'interprétation. Une originalité de cette *dīkṣā* est de faire "effacer" les *saṃskāra* védiques que le disciple a pu recevoir; d'où une liste de quarante-huit de ces *saṃskāra*, qui présente certaines particularités intéressantes.

Après la *dīkṣā* – et ceci vaut pour tous les cas, sauf pour les *dīkṣā* "sans exigences" (*nirapekṣā*) –, le disciple écoute les règles de discipline qu'il devra suivre impérativement, sous peine de perdre le fruit de son initiation. Le *guru* les lui déclare (166b-175a) solennellement, en présence du dieu Caṇḍa, considéré comme le punisseur éventuel des initiés qui s'écarteraient de la voie droite.

Un bain final, qui semble inconnu de la plupart des textes (mais pas du *Svacchanda*), clôt ce rite central, le plus important de la vie d'un initié. Son nom (*avabhṛthà*) évoque la *dīkṣā* védique; et il est fort probable que son introduction même est une façon d'affirmer, entre la *dīkṣā* védique et la *dīkṣā* śivaïte, une filiation que la description du rituel ne pourrait que très difficilement suggérer. L'initié qui est arrivé là (le texte omet de préciser qu'il s'agit seulement de celui qui a reçu une *dīkṣā* "donneuse de libération") est devenu un *putraka*; il n'a aucune obligation spéciale et, en ce qui le concerne, le rituel est terminé (*śl.* 178).

Ceux au contraire qui vont devenir *ācārya* ou *sādhaka*, et qui, de ce fait, auront des tâches très particulières à accomplir, soit pour le bien des autres (cas de l'*ācārya*), soit pour le leur propre (cas du *sādhaka*), doivent encore recevoir une consécration spéciale nommée *abhiṣeka*. Notre texte va la décrire, en la présentant comme la suite naturelle de la *dīkṣā*, ce qui pouvait être vrai dans le cas du *sādhaka* au moins.

Sur l'*ācāryābhiṣeka* (179b-219), c'est-à-dire l'aspersion solennelle (nous préférons l'appeler "consécration") qui transforme un *putraka* en Maître, le *Mṛgendra* n'a rien de très original à enseigner, mais il donne quelques détails bienvenus. Il énumère d'abord, comme il se doit, les qualités que doit présenter l'impétrant; donne des instructions sur le choix du moment propice au rite; et explique comment préparer les neuf ou cinq Vases qui vont être utilisés, en précisant la liste de tout ce qu'ils doivent contenir et les *mantra* qu'il faut réciter sur chacun. Puis il décrit avec soin le rite d'aspersion proprement dit, par lequel ces eaux chargées de Puissance sont déversées sur la tête du disciple; et ce qui suit, à savoir l'offrande au nouvel *ācārya* des objets qui symbolisent, d'une part son activité spécifique, d'autre part son statut royal. Un geste essentiel se situe là, qui a dû très vite être mal compris par les copieurs successifs des manuscrits, si l'on en juge par le nombre d'entre eux qui s'acharnent à le transformer en son contraire (voir *śl.* 207 et notes): l'ancien *ācārya* salue le nouveau, soulignant ainsi la supériorité hiérarchique de celui à qui il remet toute son autorité, selon une formule que donnent les vers suivants. Le nouveau prie Śiva de lui venir en aide; et l'ancien le présente aux Provinces cosmiques et à leurs Régents, afin qu'ils accueillent favorablement ce nouveau venu lorsqu'il interviendra dans leurs domaines lors des *dīkṣā* qu'il sera amené à donner. Pour terminer, l'ancien *ācārya* brûle symboliquement les doigts de la main droite de son successeur, pour que les Mantra qui les habitent soient "aiguisés", et donc efficaces au cours de ces mêmes *dīkṣā*. Enfin, il lui indique ses devoirs: commentaires des Écritures, *dīkṣā* et installations (*pratiṣṭhā*) d'images divines, et son programme personnel quotidien. Le *caryāpāda* précisera quelques-uns de ces points.

Le *sādhakābhiṣeka* (220-238a), qui transforme un initié en *sādhaka* a, selon notre texte, une structure tout à fait parallèle à celle de l'*ācāryabhiṣeka*. Ces deux rites ont cependant des visées différentes, qui se marqueront dans le rituel. La première chose à comprendre est que, tandis que l'*ācārya* doit avoir reçu, avant sa consécration, une *dīkṣā* libératrice[70], le *sādhaka* doit avoir été l'objet d'une *dīkṣā* "donneuse de jouissances" (*bhautikī*). Notre texte ne le dit pas expressément ici; mais les instructions qu'il donne à la fin du chapitre (*śl.* 243) le font comprendre, ainsi que le portrait du *sādhaka* qui ressort du passage actuel et du *caryāpāda*. N.K. l'avait d'ailleurs annoncé en introduisant la ligne 6a. En outre, le *sādhaka* va s'attacher exclusivement à une divinité particulière, le Sādhyamantra ou Sādhya, qu'il va "servir" jusqu'à ce qu'il en obtienne les pouvoirs; et le rite est aménagé pour donner à ce Sādhya la place centrale. Le texte expose d'abord quelques règles simples qui président au choix de cette divinité: il s'agit selon lui d'assortir les qualités physiques et morales du disciple avec celles que l'on prête aux dieux de telle ou telle famille. Aucune allusion n'est faite aux nombreuses méthodes de sélection proposées dans d'autres Tantra. Les "familles" envisagées sont celles des divinités qui sont sous la domination des cinq Vaktra (Sadyojāta, etc.), et habitent donc les cinq provinces cosmiques dont chacune est régie par une *kalā*. Rien n'est dit cependant sur la nature des divinités de chaque branche, que le texte se contente d'appeler des "Mantra"; et il ne semble pas que les instructions données dans le ch. 13 du *vidyāpāda* puissent pallier cette carence. D'une part, ce chapitre ne découpe pas le cosmos en cinq sections corrrespondant aux *kalā*, où nous pourrions classer avec certitude les différentes divinités qu'il énumère en suivant l'échelle des *tattva*; d'autre part, la liste des Puissances qu'on trouve là et qui répond à une vision purement śivaïte a peu de choses à voir avec la liste, tirée de la tradition, où le *sādhaka* va probablement chercher (plus exactement, où le *guru* va trouver pour lui) la Puissance particulière dont il a besoin pour accomplir ses desseins. À preuve l'incapacité où se trouve N.K. de citer au moins quelques-unes des divinités associées à chaque Visage de Śiva (il parle une fois de "Yakṣas, Gandharva, etc." comme s'il y en avait dans chacune des cinq familles, mais ne va pas plus loin dans la précision). À preuve encore le *śl.* 125, qui mentionne Brahman, Viṣṇu, Indra et d'autres comme s'ils ne pouvaient être rangés dans les classes précédemment définies, et l'absence de tout effort de la part du commentateur pour le faire. Ce n'est pas le seul passage où nous voyons le texte tiraillé entre l'obligation de respecter le structure à cinq branches du panthéon śivaïte théorique et l'impossibilité de faire fi de la tradition indienne générale, avec ses listes de dieux dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils s'intègrent fort mal à ce schéma.

---

[70] C'est sur ce point qu'il faudrait que les choses soient dites clairement. Le fait qu'elles ne le soient presque jamais est pour nous une preuve de la dévaluation qu'a subie, avec le temps, la noble fonction d'*ācārya*. Voir *SP3*, p. 491.

Le Sādhya choisi, le rite d'aspersion se déroule comme pour l'*ācārya*, le Sādhya occupant la place qu'occupait alors Śiva, et l'ordre dans lequel les Vases sont versés sur la tête du disciple tenant compte de la section à laquelle appartient ce dieu. Un point capital, et qui n'a pas son répondant dans l'autre *abhiṣeka*, est la remise du *mantra* correspondant (le *sādhyamantra*) au disciple, par le *guru*. Le *sādhaka* nouvellement consacré reçoit alors ce que recevait l'*ācārya* dans les mêmes circonstances, excepté le turban, signe de royauté. Le maître qui officie ne le salue pas rituellement, car le *sādhaka* n'est investi d'aucune prérogative particulière qui lui donnerait autorité sur les autres: comme le montre le programme qui lui est dicté maintenant, et les instructions du *caryāpāda* à son sujet, son activité est orientée exclusivement vers une tâche qui le concerne seul, tandis que l'*ācārya* met tout son temps et toutes ses forces au service de la communauté qui le reconnaît comme *guru*.

Le texte précise ici (238b-241a) un point qu'il avait déjà touché deux fois, à l'occasion du ch. 4, et dans le chapitre actuel, au *śl.* 219: c'est que les *ācārya* peuvent, s'ils le désirent, recevoir également une consécration de *sādhaka*, dans le but d'accomplir les rites spéciaux (apaisement, prospérité, etc.) qui peuvent s'imposer dans certaines circonstances; mais ils ne consacreront jamais plus d'un mois à la pratique qui s'ensuit.

La fin nous ramène au *putraka*. Après avoir précisé quelle doit être son attitude normale, on envisage le cas où un *putraka*, au lieu d'être tout entier tendu vers la libération, éprouve soudain le désir de jouir des plaisirs de tel ou tel monde. Il a été traité en *mumukṣu*, et voici qu'il se révèle *bubhukṣu*... Le problème soulevé est intéressant; car si l'on considère que la transformation opérée par la *dīkṣā* est réelle et définitive, on ne voit pas comment le *putraka* en question pourra recouvrer le minimum d'impuretés nécessaire à la pratique du *sādhaka*[71]. La discussion n'est pas longue. On nous dit simplement que rien n'est impossible à Śiva qui, sur la demande du *guru*, va annuler cette partie de la purification précédente qui n'aurait pas été faite si l'on avait su à quoi s'en tenir (c'est-à-dire si l'on avait su qu'il ne fallait pas faire une *dīkṣā nairvāṇikī*, mais une *dīkṣā bhautikī*). Quant au *guru*, qui a manqué de discernement, il doit naturellement payer pour sa faute. Et le texte de conclure par un conseil aux *ācārya*: donnez vos *dīkṣā* à bon escient!

---

[71] En particulier, les fruits de son activité ultérieure auraient dû lui être conservés. Or, on en a empêché par avance la venue.

C'est ainsi que se termine le *kriyāpāda*.

On doit en ce point insérer le *yogapāda*, dont les enseignements concernent au premier chef le *sādhaka*, et moins directement les autres disciples.

Le *caryāpāda* venait donc en dernier, et il est possible que cette position arrière dans une liasse de feuillets ait nui à sa conservation. En tout cas, il est tronqué dans tous les manuscrits dont nous disposons, qui le coupent tous au même vers, attestant par là de leur dépendance commune d'un unique modèle. Cette perte est extrêmement regrettable. Les quelques vers que N. R. Bhatt a trouvés dans l'un de ses manuscrits (voir son App. I, dont la traduction constitue notre App. III) témoignent de l'existence d'un chapitre sur les installations d'images divines (*pratiṣṭhā*), qui s'annonçait de façon originale; et quelques-uns des *śloka* attribués au *Mṛgendra* par des sources diverses et que le même savant a rassemblés dans son App. II montrent que le *caryāpāda* traitait encore au moins de deux sujets supplémentaires: les derniers rites (*antyeṣṭi*) et les *śrāddha*.

Tout incomplet qu'il soit, le chapitre qui est arrivé jusqu'à nous est l'un des plus intéressants et originaux de l'ouvrage, mais ausi l'un de ceux où l'absence d'un commentaire adéquat se fait la plus irritante.

La presque totalité de l'exposé (*śl.* 1-105) est consacrée à un sujet unique: le comportement normal des différents groupes d'initiés. Il s'agit en premier lieu de reconnaître ces groupes, et c'est l'objet des *śl.* 1-11. Le texte établit d'abord une division fondamentale entre les fidèles engagés dans une observance (les *vratin*) et ceux qui ne le sont pas (les *avratin*): les premiers portant des marques particulières (la plus visible étant le chignon de mèches, dont on décrit en détail la construction), les autres pas. Le groupe de *vratin* se subdivise encore en deux: les *vratin* à vie et les *vratin* temporaires. Telle qu'elle nous est parvenue, la description est assez confuse, et l'articulation de ces subdivisions avec la classification des quatre groupes d'initiés (*samayin, putraka, sādhaka* et *ācārya*) se fait mal. Si on lit le texte en acceptant le commentaire de N.K., on lit par exemple à la ligne 9a que les *guru* (ou *ācārya*) et les *putraka* sont des *vratin* à vie; puis, au *śl.* 11, que les *putraka* ne peuvent pas être *vratin*. On ne peut lever la contradiction qu'en distinguant deux catégories de *putraka*, ce que N.K. semble refuser et que la description de la *nirvāṇadīkṣā* ne suggère jamais.

Les *śl.* 12-17 donnent les directives qui s'appliquent en général à tous les initiés, *vratin* ou pas (c'est le *sādhāraṇācāra*) et concerne aussi bien la façon de manger que les restrictions liées à certaines dates ou le devoir d'entr'aide; tandis que les *śl.* 18-22a s'intéressent spécialement aux *vratin*, soumis à plus d'interdits et à plus d'injonctions que les autres.

À partir de là, l'Āgama considère les uns après les autres les différents groupes d'initiés, qu'il prend dans l'ordre suivant: *ācārya, putraka* et *samayin, sādhaka*.

Le plus long développement, mais peut-être aussi le plus banal, est consacré à l'*ācārya* (23-65). Le texte ne retient que ses deux activités essentielles, la *dīkṣā* et l'enseignement. Il traite de la première rapidement (23-28), se contentant de réitérer au *guru* ses conseils de prudence dans la collation des initiations, puis d'envisager deux cas exceptionnels: celui où une *dīkṣā*, donnée à mauvais escient, doit être complètement "démolie"; et celui où, s'adressant à des transfuges d'une autre secte, elle doit être précédée d'une cérémonie purificatoire spéciale qui efface toute trace des initiations antérieures.

L'enseignement consiste en commentaires des Écritures. Le maître doit aborder cette tâche en état de parfaite pureté, et s'y adonner dans un lieu pur, après avoir rendu hommage à Śiva, à Gaṇeśa et à son Guru, ainsi qu'à ses instruments matériels. Le commentaire devant commencer, pour chaque texte, par l'indication précise de son origine, le *Mṛgendra* donne en ce point les grandes divisions des Écritures, en distinguant cinq "courants" principaux (*srotas*) et huit "courants" secondaires (*anusrotas*). Les courants principaux sont issus des cinq Visages de Śiva, dont chacun est censé avoir proféré (pour des auditeurs divins d'abord) les textes qui le composent. Selon notre Āgama, les vingt-huit traités dont le premier est le *Kāmika* sont tous issus du Visage supérieur[72]. Des quatre autres Visages viennent des corpus (le texte ne nomme malheureusement que le premier de leurs traités) rattachés à des écoles qui sont aujourd'hui éteintes[73]. Les huit courants secondaires, dont on ne voit pas comment ils se raccordent aux précédents (bien que N.K. affirme que chaque *srotas* possède huit *anusrotas*), sont issus de personnages divins ou semi-divins, apparemment rangés dans un ordre de dignité décroissante, depuis Śiva, dont l'enseignement spontané est sans tache, jusqu'aux Siddha. Le commentaire de N.K. nous laisse là sur notre faim. Vient maintenant la liste des vingt-huit traités du courant supérieur, c'est-à-dire de ce que nous appelons les Śaivāgama (mais le mot d'Āgama n'est pas prononcé). Comme dans la plupart des textes parallèles, ils sont ici présentés en deux groupes, dix traités étant dits "de Śiva" et dix-huit, "de Rudra".

---

[72] Il y a d'autres façons de relier les différents Tantra aux Visages de Śiva, la mieux connue, sinon la plus ancienne, étant celle qui répartit les 28 Āgama entre ces cinq Visages (ou Bouches): voir Jean Filliozat, Intr. au *Rau* I, p. xi. Cette dernière classification peut d'ailleurs, à l'aide d'un artifice simple, s'articuler sur la nôtre, ou sur toute autre répartition qui concerne un plus large éventail de traités. Voir Brunner, 1981a.

[73] Même si des écoles plus récentes ont parfois repris le même nom, telle l'école Dakṣiṇa (ou Bhairava), rattachée au Visage du Sud (pas au Sud de l'Inde!), et qui semble avoir eu plusieurs avatars. Voir notre article (à paraître): "Some reflexions on a pentadic classification of Śaiva Scriptures", qui prend comme point de départ les lignes du *Mṛgendra* (*cp*, 1, 35-36a) auxquelles nous faisons allusion ici.

Cette sorte de parenthèse étant fermée, le texte revient sur l'aspect concret de l'enseignement: la façon de commencer, en allant très lentement et en insistant sur les vers que l'on appelle "*sūtra*-racines", parce qu'ils contiennent en germe tout le traité; le fruit de cet enseignement; les occasions (régulières ou accidentelles) où il faut l'interrompre; puis, chose pour nous curieuse, la conduite que doit tenir le *guru* lorsqu'une connaissance nouvelle (on ne précise pas de quel genre) lui est apportée par le canal de l'un de ses disciples ou d'un autre *ācārya*. On lui donne des conseils très précis, qui semblent dictés par le souci de le voir conserver sa précellence et son autorité. Dans le même esprit, on lui enseigne (63-65) comment se comporter dans la vie de tous les jours: comment marcher, parler, etc. Toute son attitude doit rappeler à chaque instant la dignité de la fonction qu'il remplit.

Quelques vers seulement (66b-74) sont consacrés aux *putraka* et aux *samayin*, qui vivent dans l'ombre du *guru* et lui manifestent obéissance et respect. Les Lois de Manu se lisent en filigrane.

La question du *sādhaka* mérite un développement plus substantiel. L'Āgama y emploie trente et un *śloka* (75-105), auxquels il faudrait ajouter encore les instructions relatives aux *prāyaścitta*, car ces derniers sont donnés pour le *sādhaka* d'abord, les autres devant calculer leur amende à partir de celle qui lui est imposée.

On distingue au départ les *sādhaka* itinérants, qui vont de "lieu de succès" (*siddhikṣetra*) en "lieu de succès", et ceux qui se fixent en un lieu déterminé pour toute la durée de leur période d'effort intensif (*sādhana*). La distinction étant faite, et données les règles évidemment communes, le texte traite de chacune des deux catégories l'une après l'autre. Mais il est peu clair, probablement incomplet; et l'on ne voit pas à quel moment précis il cesse de s'intéresser au *sādhaka* en général pour parler du *sādhaka* itinérant. Si l'on suit le commentaire de N.K., on trouve: (1) des instructions s'adressant aux deux types de *sādhaka*, et concernant l'attitude générale, puis l'organisation de la journée: quête de nourriture, consommation de cette nourriture, rituels, avec le *japa* du *sādhyamantra* comme dominante – le tout articulé sur les trois *sandhyā*; (2) un seul vers décrivant l'activité spécifique du *sādhaka* itinérant; (3) un exposé plus détaillé concernant le *sādhaka* qui se fixe et à qui l'on explique comment choisir (ou construire) le *liṅga* qui recevra ses *mantra* et ses cultes, comment organiser et protéger l'espace tout autour, et comment honorer les divinités qu'il installe (en plus du Sādhya qui occupe le *liṅga*). Il semble dans tout ce passage que le *liṅga* en question soit un *liṅga* fixe; mais aucun détail n'est donné sur le temple qui doit l'abriter et qui est vraisemblablement différent de la cellule que le *sādhaka* construit pour lui-même, et où il va résider des années – jusqu'au succès.

C'est immédiatement à la suite de cet exposé, et en restant dans le contexte du comportement du *sādhaka*, que l'Āgama introduit (106-127) sa section sur les *prāyaścitta*. Les fautes envisagées, on le notera, sont toutes des fautes qui peuvent affecter le culte privé: interruption des cultes, pollution ou bris du *liṅga*, pollution de l'officiant, etc. Elles seraient désastreuses pour tout fidèle, mais particulièrement pour le *sādhaka*, qu'elles priveraient des fruits qu'une pratique déjà longue a pu accumuler pour lui. Aussi doit-il impérativement les corriger sur l'heure, s'il s'en est rendu coupable. La fin de ce passage donne la règle qui permet d'étendre aux autres initiés les instructions données pour le *sādhaka*. Les *samayin* et les *putraka* sont taxés moins sévèrement que lui (et pourtant, le *putraka* joue sa libération...); l'*ācārya* l'est davantage, sans doute parce que sa position de maître, au sommet de la hiérarchie, lui impose une conduite exemplaire[74]. On relèvera toutefois que notre Āgama ne s'intéresse aucunement aux fautes qui seraient spécifiques de l'*ācārya*, parce qu'elles interviennent dans celles de ses activités (*dīkṣā, vyākhyāna*, etc.) qu'il est seul à pouvoir accomplir: même en parlant de l'*ācārya*, il reste focalisé sur le *sādhaka*. Le texte mentione encore, sans les expliquer (c'est le commentateur qui s'en charge) les techniques de jeûne les plus couramment utilisées comme *prāyaścitta*. Puis, toujours dans le même chapitre, il ouvre au *śl.* 128 son exposé sur le *pavitrārohaṇa*, qui est interrompu au deuxième *śloka* dans tous nos manuscrits. Ce rite annuel, qui permet d'effacer en une fois toutes les fautes commises sans qu'on en ait eu conscience au cours de l'année écoulée, s'apparente aux *prāyaścitta*[75]. On ne peut savoir comment l'Āgama l'envisageait; car les quelques *śloka* supplémentaires que l'on peut extraire de l'App. II de Bhatt (deux *śloka* à la p. 253; trois – dont les deux précédents – à la p. 254; plus deux autres à la même page) ne sont pas significatifs.

Le chapitre sur les *pratiṣṭhā*, dont l'un des manuscrits, comme nous l'avons dit, possède quelques vers, s'annonçait plus intéressant. Il suffira de renvoyer ici à notre App. III, qui traduit l'App. I de Bhatt. Notons simplement que l'initié à qui le texte pense en premier lieu, lorsqu'il traite de l'installation des *liṅga*, est encore un *sādhaka*.

Quelques réflexions s'imposent au terme de cette analyse.

On peut d'abord reprendre, en insistant, la remarque que nous venons de faire, et que nous avions faites plusieurs fois déjà: c'est que l'intérêt que porte le texte à ceux des initiés que l'on appelle techniquement *sādhaka* ou *mantrin* est particulièrement vif. Certes, l'ouvrage est d'abord écrit pour les *ācārya*, à qui seuls sont utiles, par exemple, les longs chapitres sur les *dīkṣā* (ch. 7 et 8). La partie du ch. 1 de la section du comportement qui les concerne est plus longue que celle qui est consacrée aux autres catégories d'initiés – encore qu'on puisse objecter à juste titre que les listes de "courants" et de "courants secondaires" qui s'insèrent dans ce fragment sans en faire partie intégrante (elles pourraient tout aussi bien se trouver dans le *vidyāpāda*) l'allongent illusoirement et faussent la perspective. Bref, l'*ācārya* est le destinataire premier (et obligé) du texte. Ceci dit, on note que le *sādhaka* est omniprésent dans l'Āgama. Non seulement il est concerné, comme tous les autre initiés (et parfois plus) par tous les enseignements de portée générale; mais beaucoup d'instructions ne s'adressent qu'à lui, les principales étant les passages des chapitres 3 et 6 consacrés aux rites *kāmya*, qui sont son apanage, et la partie du *caryāpāda* qui décrit son comportement particulier. Dans cette dernière section surtout, le *sādhaka* apparaît comme le personnage principal, celui dont on se soucie le plus, parce que c'est pour lui que les règles de discipline sont le plus précises et le plus contraignantes, leur négligence risquant d'entraîner l'annulation de ses efforts, tendus vers un but unique et intensémemt désiré. Mais il n'est pas oublié ailleurs. On a vu que le type spécial d'initiation qu'il reçoit, celle qui "donne les jouissances", est analysée, et non simplement mentionnée, comme dans beaucoup d'ouvrages; et que son *abhiṣeka* fait l'objet d'une description attentive. On peut aller jusqu'à dire que, tout en suivant la coutume qui veut que l'*ācārya* soit son auditeur principal, notre Āgama donne au *sādhaka* une place de choix, et même, en un certain sens, qu'il est écrit pour lui. Ce fait nous renseigne sur l'importance, qualitative et quantitative, que devaient avoir ces aspirants aux jouissances (il vaudrait mieux dire: aux pouvoirs) dans le cercle śivaïte dont notre texte est issu.

---

[74] Voir aussi *cp*, 1, 65.

[75] Voir *SP2*, ch. I.

La place prépondérante accordée au *sādhaka* est naturellement à mettre en relation avec un point que nous avons signalé dès le départ: le *Mṛgendra* ne s'intéresse qu'au rituel privé. Or si celui-ci est fait par tous les initiés, *ācārya* compris, c'est bien le *sādhaka* qui doit y apporter, sous peine d'en annuler l'effet, le plus de régularité et le plus de soin; il est donc normal que les textes qui traitent de ce rituel pensent à lui d'abord. Les Āgama au contraire qui, comme le *Kāmika*, s'attachent à décrire la vie du temple, c'est-à-dire le rituel dit "public", peuvent négliger le *sādhaka*, dont l'activité est toute personnelle. On ne pense alors à lui que dans la mesure où il peut, sous la direction de l'*ācārya*, jouer un rôle dans les grandes cérémonies, qui demandent plusieurs officiants; et même cette pratique n'est pas encouragée partout.

Il serait tentant de prolonger les réflexions qui précèdent en posant la question, connexe mais beaucoup plus vaste, du rapport chronologique entre le rituel public et le rituel privé. Mais comme cette question, dans l'état actuel de nos connaissances, ne peut recevoir de réponse ferme, nous préférons l'éluder pour le moment.

Un tâche plus modeste s'impose en revanche, qui ne nous fera pas quitter le *Mṛgendra*: l'évaluation de la cohérence du texte pris dans son ensemble. Plus précisément, il s'agit de juger de l'accord entre la section doctrinale et la section des rites. À première vue, on peut dire que cet accord est bon, puisqu'on ne rencontre aucun passage du *kriyāpāda* qui contredise ouvertement le *vidyāpāda*, ou inversement. Il serait cependant naïf d'imaginer que les deux chapitres sont exactement réglés l'un sur l'autre, tous les enseignements théoriques trouvant leur illustration dans un rite, et tous les rites étant justifiés par une certaine vision doctrinale. Une cohérence aussi parfaite ne se trouve à notre connaissance dans aucun Āgama. Le cas le plus flagrant où le rite ici déborde la doctrine nous est fourni par la description de la *dīkṣā*. Le rituel en effet utilise systématiquement les cinq *kalā*, qu'il conçoit comme des provinces cosmiques que le disciple traverse successivement. Elles sont régies chacune par un dieu particulier (ou, comme dit *kp*, 8, 83, par une Śakti particulière) et couvrent à elles cinq tout le monde manifesté. La doctrine des cinq *kalā* est acceptée, au moins à partir d'une certaine époque, par les deux écoles du Nord et du Sud, qui lui donnent simplement une interprétation différente. Dans les deux cas, on définit les *kalā* comme des "parties" d'une réalité nommée Bindu; mais, tandis que l'école moniste, dite "du Nord", considère le Bindu comme une Puissance spirituelle dérivée de Śiva, l'école dualiste, dite "du Sud", le voit le plus souvent comme une matière extrêmement subtile, une suprême *māyā* (Mahāmāyā est son autre nom), qui appartient au domaine de l'inerte (*acit*) et ne revêt l'aspect d'une Puissance que parce que le Seigneur s'en empare; elle est alors une Puissance "empruntée", ou "épousée" par Śiva (Parigrahaśakti). L'usage que la *dīkṣā* fait des *kalā* (voir en particulier 7, 81b-83 et 8, 91b) implique cette seconde vision. Or le *vidyāpāda* ne semble connaître, ni cette théorie des *kalā*, ni la représentation tout-englobante du Bindu. Il parle bien du *tattva* de ce nom (13, 161b-162a)[76] et de ses quatre *kalā* (166b-171a); mais rien dans cet exposé ne laisse entendre que les *kalā* énumérées puissent s'étendre sur le monde entier en englobant toutes les autres réalités, et servir ainsi de Chemin d'accès à Śiva pour le disciple, pendant sa *dīkṣā*. En outre, la cinquième *kalā* n'est pas nommée; tandis que les lignes 7, 82b ou 8, 121b du *kriyāpāda* montrent à l'évidence que Śāntyatītā est conçue comme une *kalā* au même titre que les autres, et n'est pas simplement quelque chose d'imprécis se situant "au-delà de Śānti". La description de la *dīkṣā* est donc faite selon un modèle (peut-être celui du *Svacchanda* ?) qui ne correspond pas aux enseignements du *vidyāpāda*. Plus généralement d'ailleurs, tout ce qui relève de la doctrine du Sextuple chemin (*ṣaḍadhvan*), dont les cinq *kalā* font partie, est étranger au *vidyāpāda*, alors que le *kriyāpāda* le suppose connu, sans y insister: on y trouve une allusion discrète mais certaine, bien comprise d'ailleurs par N.K., en 8, 153-154a.

---

[76] La traduction de M. HULIN (p. 328) laisse tomber le mot "bindau" du texte.

Peut-être le *kriyāpāda* a-t-il été écrit assez longtemps après le *vidyāpāda*? Ou modifié pour satisfaire à un modèle admiré ou à une mode? Ou écrit par une autre main? Quoi qu'il en soit, on ne peut nier l'existence d'un certain hiatus entre ces deux sections; et l'on trouvera ici et là dans nos notes plusieurs remarques qui, sans toucher des points aussi importants que celui qui concerne les *kalā*, vont dans le même sens. Sans doute ces remarques demanderaient-elles à être complétées par une comparaison systématique du vocabulaire technique des deux sections; mais celle-ci ne serait possible que si un index des termes du *vidyāpāda* (et du *yogapāda*) était publié. Nous ne croyons pas au demeurant qu'une telle comparaison mettrait en évidence des incohérences graves entre les enseignements doctrinaux et les descriptions de rituels. L'ouvrage, dans son ensemble, paraît composé de façon conséquente.

Renseignements techniques

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, notre traduction se base essentiellement sur le texte que N. R. Bhatt a fixé dans son édition critique de 1962. Des cinq manuscrits qui avaient alors été utilisés, trois existent sous forme de transcrits dans la bibliothèque de l'Institut Français d'Indologie, à Pondichéry. Ce sont T. 22 (= ms.A), T. 23 (= ms.B) et T.677 (= ms.C). Les nouvelles sources sont les transcrits T. 266 et T.539. Le premier est la copie du ms. No. 6426 du Śrī Venkateśvara University Research Institute; le second, celle d'un manuscrit sur ôles appartenant à Shanmukhasundara Gurukkal, de Madurantakam. Ce sont ces deux transcrits que nous avons collationnés avec le plus de soin, et la majorité des variantes que nous proposons dans notre Appendice IV a été fournie par eux. Toutefois, l'apport de T.677 n'a pas été négligeable. En effet, N. R. Bhatt avait dû se contenter de collationer le ms.C, dont il est la copie, dans les locaux de la Government Oriental Library de Madras, alors que l'impression de l'ouvrage était en cours. Pressé par le temps, il n'avait pas pu relever toutes les variantes que la consultation tranquille de la copie de ce manuscrit permet de découvrir. Nous avons donc été amenée à considérer T.677 comme une nouvelle source, au même titre que T.266 ou T.539; et nous en signalons les lectures sous ce sigle, indépendamment de celles (évidemment le plus souvent concordantes) du ms.C. Il ne s'agissait pas cependant de refaire une édition critique, et les différentes variantes n'ont été signalées, éventuellement retenues, que lorsque le texte présentait de sérieuses difficultés de lecture.

La traduction prend en compte toutes les modifications rassemblées dans l'Appendice IV. Chacune est justifiée en son lieu; et nous indiquons tout désaccord éventuel (il n'y en a que deux de notables) entre l'éditeur et la traductrice.

Nous avons essayé de limiter le volume des notes. C'était possible dans une certaine mesure, du fait que la plupart des problèmes que pose le *kriyāpāda* du *Mṛgendra* avaient été discutés à l'occasion de notre traduction de la *Somaśambhupaddhati*, souvent d'ailleurs avec l'appui du *Mṛgendra* lui-même. Nous avons donc systématiquement renvoyé à ce travail antérieur: au vol. I (*SP1*) pour les chapitres 2 à 6; et au vol. III (*SP3*) pour les délicats chapitres 7 et 8, qui traitent des *dīkṣā*, ainsi que pour une partie du *caryāpāda*, celle qui concerne la discipline du *sādhaka*. Le reste du *caryāpāda*, insuffisamment commenté par N.K., aurait sans doute mérité de notre part une glose plus substantielle; nous y avons renoncé, parce qu'aucun texte parallèle susceptible de l'éclairer ne s'imposait, et que les recherches menaçaient d'être indéfinies.

Dans le même esprit, nous avons évité de multiplier les références aux autres textes de l'école, estimant que notre but était cette fois la clarification du *Mṛgendra*, et non l'exploration de la littérature âgamique. En particulier, nous avons jugé inutile de donner de larges extraits de textes inédits ou épuisés. Nos références concernent presque exclusivememt des ouvrages aisément accessibles: d'abord le *Kāmika* (dont la première partie est toujours citée dans l'édition de 1975) et le *Svacchanda* (KSTS), à cause de leur lien avec le *Mṛgendra*; puis les Āgama édités par Bhatt et publiés par l'IFI[77]. Pas plus que dans nos études antérieures, nous n'avons tenté de comparaison avec les autres écoles religieuses, estimant toujours que celles-ci ne seront fructueuses que lorsqu'un certain nombre de textes fondamentaux auront été bien étudiés à l'intérieur de chaque domaine.

La numérotation des notes recommence après chaque *śloka* ou groupe de *śloka* donnant lieu à un commentaire de la part de N.K. Ce système, choisi pour faciliter les références internes, présente l'inconvénient de faire parfois apparaître sur la même page des notes de même numéro appartenant à deux sections différentes. Des intervalles ont été dans ce cas ménagés entre les groupes de notes, pour permettre au lecteur de s'y reconnaître (voir par ex. la p. 17).

L'Index renvoie au texte et au commentaire, en les distinguant l'un de l'autre pour les raisons déjà données. Il ne porte pas sur nos notes. Quant à la Bibliographie, elle ne rassemble que les ouvrages sur lesquels nous nous sommes effectivement appuyée, et que l'on trouve donc cités en notes.

* * *

---

[77] Rappelons toutefois que le vol. II du *MatP* n'était pas publié lorsque notre travail a été rédigé. Cette source n'a donc pas été utilisée autant qu'elle eût pu l'être.

Que toutes les personnes qui nous ont aidée, à Pondichéry, à mener à bien ce travail, trouvent ici l'expression de notre reconnaissance. Nous avons déjà dit ce que nous devions au pandit N. R. BHATT; mais nous n'oublions pas les autres pandits, les secrétaires et les copistes de l'IFI; les dessinateurs de l'EFEO; et pas davantage celles de nos amies qui ont sacrifié de longues heures pour nous aider à débroussailler le manuscrit ou à corriger les épreuves.

Le Directeur et le personnel de l'Imprimerie de Sri Aurobindo Ashram ont été efficaces et diligents: qu'ils en soient sincèrement remerciés.

Notre gratitude s'adresse aussi au Directeur de l'IFI, qui a bien voulu accueillir cet ouvrage dans les Publications de cet Institut.

Enfin, nous remercions le Centre National de la Recherche Scientifique, dont l'aide financière nous a permis de faire plusieurs séjours d'étude à Pondichéry, et qui a également accepté de participer par une subvention aux frais d'impression du livre.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

I. *Textes śivaïtes*

Aj	*Ajitāgama* (Vol. I ou II)
AP	*Aghoraśivācāryapaddhati*
AVS	*Acintyaviśvasādākhyāgama*
Dī	*Dīptāgama*
ĪśgP	*Īśānaśivagurudevapaddhati*
Kār	*Kāraṇāgama*
KD	*Kriyādīpikā*
Kir	*Kiraṇāgama*
MatP	*Mataṅgapārameśvarāgama*
MKā	*Mokṣakārikā*
Mṛg	*Mṛgendrāgama, Mṛgendratantra*
MVT	*Mālinīvijaya-Tantra, Mālinīvijayottara*
NT	*Netra-Tantra*
Pau	*Pauṣkarāgama*
PKām	*Pūrva-Kāmikāgama*
Rau	*Rauravāgama*
RT	*Ratnatraya*
SārK	*Sārdhatriśatikālottarāgama*
SC	*Śivārcanacandrikā*
SiSār	*Siddhāntasārāvali*
SiŚe	*Siddhāntaśekhara*
SP	*Somaśambhupaddhati*
ŚT	*Śāradātilaka*
Svā	*Svāyambhuvāgama*
SvT	*Svacchanda-Tantra, Svatantra*
TĀ	*Tantrāloka*
TS	*Tattvasaṅgraha*
UKām	*Uttara-Kāmika*

II. *Autres sources sanskrites*

BS	*Bṛhat-Saṃhitā*
MBh	*Mahābhārata*
Pur	*Purāṇa*
YoSū	*Yoga-Sūtra*
Pān	Pāṇini
RV	*Ṛgveda*

III. *Ouvrages généraux*

HDh	*History of Dharmaśāstra* par Kane
HTŚL	*Hindu Tantric and Śākta Literature*, par T. Goudriaan
IC	*Inde Classique*

IV. *Autres abréviations*

cp	*caryāpāda*	ch.	chapitre
d.	*dīkṣā*	ms(s).	manuscrit(s)
kp	*kriyāpāda*	T.	transcrit
m.	*mantra*	A.	Aghoraśivācārya
vp	*vidyāpāda*	N.	Nirmalamaṇi
yp	*yogapāda*	N.K.	Nārāyaṇakaṇṭha

BEFEO	Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris
IFI	Institut Français d'Indologie, Pondichéry
IIJ	Indo-Iranian Journal, Leiden
JA	Journal Asiatique, Paris
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies, Srinagar

SECTION DES RITES

(*Kriyāpāda*)

I. DE LA FORMATION DES MANTRA[1]

1. Apprends maintenant, ô toi, le Meilleur des deux-fois-nés[2], ce qu'est, en bref, la Roue des *mantra* (*manucakra*)[3], [cet instrument] qui, en tranchant l'ensemble des liens de l'âme (*aṇu*)[4], lui procure le fruit qu'elle désire.

M'étant prosterné devant le Corps du Seigneur, ce corps fait de Mantra[5], qui assure les fonctions de création, de maintien et de résorption [du monde], je vais expliquer, dans l'ordre, les différentes injonctions de la section du rituel, que [l'Āgama] expose en se servant de mots aux sens multiples et cachés[6].

On a fait allusion, à la fin de la section de la connaissance, à la multitude des Mantra[7], en la présentant comme la cause efficace (*nimitta*) de la disparition (litt.

---

[1] Le terme de *mantroddhāraṇa* que N. R. Bhatt donne comme titre à ce chapitre (il apparaît en effet dans le colophon) est le terme couramment utilisé dans les Āgama pour désigner la description qu'ils font des *mantra* (*m.*) à partir de leurs éléments constituants. Litt., il signifie "extraction des *m.*", à comprendre probablement dans le sens où, à partir d'un matériau donné – ici, la Mātṛkā –, on "extrait" tel ou tel produit dérivé – ici, les *mantra*.

Le problème a été traité en détail par A. Padoux, "Contribution à l'étude du Mantraśāstra" I, pp. 65-85. L'auteur s'appuie là essentiellement sur des textes de la tradition cachemirienne. Le *mantroddhāraṇa* décrit par les Āgama n'implique pas nécessairement, à notre avis, un rite complexe utilisant un *maṇḍala* où est "étalée" la Mātṛkā; et, par ailleurs, le terme ne recouvre pas dans nos textes le second sens que Padoux lui donne, à savoir le choix d'un *mantra* parmi plusieurs *m.* possibles (*op. cit.*, pp. 75 *sq.*).

[2] Malgré quelques rares passages où N.K. exprime soudain un autre avis, nous admettrons une fois pour toutes que les mots du *Mṛg* sont mis dans la bouche d'Indra s'adressant à un groupe de Muni, et plus particulièrement à Bharadvāja, choisi pour les représenter. Voir *vp*, 1, 18-19 (Hulin, p. 42) et ici, Intr., p. xx.

[3] Pour *cakra*, voir comm. et n. 13. Le mot *manu* est syn. d'*aṇu*, qui est un des termes courants signifiant *mantra* (parce que les Puissances appelées Mantra sont des êtres individuels: *vp*, 4, 6-8).

[4] Rappelons les principaux termes par lesquels l'âme liée peut être désignée: *paśu, aṇu, kṣetrajña, caitanya*, et même *cit* et *ātman* (voir n. 11).

[5] Voir *vp*, 3, 8b-9a.

[6] Trop multiples et trop cachés pour l'intelligence du lecteur moyen. D'où la nécessité d'un comm.

[7] *vp*, 13, 199. Ce dernier verset de la "Section de la Doctrine" annonce comme il se doit la section suivante, qui est celle des rites; et en particulier son premier chapitre. Il se termine par les mots *śāmbhavī mantrasampat*, repris ici par N.K. (le terme *sampat* équivaut au *cakra* de notre *śloka*).

On notera que dans son comm. à *vp*. 13, 199, N.K. avait expliqué que le rite de *dīkṣā* (*dīkṣākriyā*) aiguisait la puissance de ces Mantra; tandis qu'ici il envisage l'action efficace, dans l'accomplissement des autres rites que l'on va décrire, de ces mêmes Mantra déjà activés.

"apaisement") du filet des liens. Cette multitude, qui appartient à Śiva, et qui traverse de sa lumière le rite d'adoration, le sacrifice au Feu, etc., c.-à-d. tout ce qui va être exposé dans la section des rites, on va maintenant en parler. Telles sont les différentes connexions – avec le *paṭala* [précédent], avec le *sūtra*, avec le thème, etc.[8] – qu'il faudra, comme on l'a fait jusqu'ici, donner pour chaque *paṭala*.

Le mot *atha* est utilisé parce qu'on en a fini avec la section de la connaissance et qu'on aborde la section sur le rites. "Ô, meilleur des *dvija*!" – "Ô, excellent Muni!" – apprends, en bref, ce qu'est la collection (*samūha*) des *mantra*, qu'on va exposer.

> "La science (*manana*), c'est la connaissance universelle; la protection (*trāṇa*), c'est la grâce accordée à l'âme migrante. Ce qui a comme attribut science et protection est appelé Mantra."[9]

Bien que, en vertu de cette définition, le mot *mantra* s'applique à la réalité signifiée (*vācya*), il convient également aux signifiants (*vācaka*) par une extension de sens (*upacāra*) qui supprime la différence [entre signifiant et signifié][10].

Comment se présente cette "Roue de *mantra*"? Il répond que [les *mantra*] procurent à l'*aṇu*, c.-à-d. à l'*ātman*[11], le fruit qu'il désire – qu'il souhaite –, à savoir la jouissance (*bhukti*) et la libération (*mukti*); et cela en coupant, lors de la *dīkṣā*, etc., le filet des liens (*pāśajāla*) de cet *aṇu*. On a dit plus haut que ce filet est fait de l'*āṇava*[*mala*], du *karman* et des dérivés de la *māyā*[12]. Son coupage, ou tranchage, consiste en ceci: faire cesser le pouvoir d'obstruction de ces liens [vis-à-vis de l'*aṇu*]. Telle est la nature [de cette Roue de *mantra*].

C'est pour cela que [les *mantra*] sont comparables au *cakra* [de Viṣṇu]. Car, en tranchant ce qui est à trancher, le *cakra* [de Viṣṇu], lui aussi, donne le fruit souhaité[13].

---

[8] Voir *vp*, intr. au *paṭ*. 3, où N.K. donne la liste des cinq *sambandha* que le commentateur se doit de faire apparaître. Ce sont les connexions avec: (1) le triple objet du traité (*tantravastutraya*); (2) le verset (*sūtra*); (3) l'expression (*vākya*); (4) le thème (*prakaraṇa*) et (5) le chapitre (*paṭala*). Apparemment, N.K. estime que les explications qu'il vient de donner sont suffisantes pour mettre en évidence ces cinq "connexions".

On notera que notre commentateur ne prend pas toujours le mot *prakaraṇa* dans le même sens. Dans le passage cité, il comprend que ce terme désigne le thème général de toute une section; tandis que dans l'introd. de *kp*, 3 par ex., il le prend dans le sens de "chapitre" – comme le fait d'ailleurs le *Mṛg* lui-même dans tous ses colophons.

[9] *PKām*, 2, 2. On trouve des analyses du même type à peu près dans tous les Āgama.

[10] Toutes les fois que ce sera possible de distinguer les deux aspects, nous écrirons *mantra* pour le signifiant (formule) et Mantra pour le signifié (Puissance, conçue comme un Personnage).

[11] Noter l'identification *aṇu*=*ātman*.

[12] Voir *vp*, *paṭ*. 7, 8 et 9.

[13] Ces dernières explications, qui mettent en parallèle le *mantracakra* et le Disque de Viṣṇu du point de vue de leur effet, ne doivent pas faire oublier la première glose de N.K.: *mantrasamūha*, ni le mot *mantrasampat* de *vp*, 13, 199 (voir n. 7). L'idée d'une agglomération semble dominante. Nous

[Indra][1] décrit l'ordre de production [de ces *mantra*]:

> **2.** De la Śakti[2] est issu le *nāda*, puis le *bindu*, puis l'Impérissable, enfin la Mère, cette première expression concrète (*mūrti*) du Grand Seigneur, qui peut se conformer à tous les Exprimables.

La Śakti du Bienheureux dans sa forme apaisée[3], du Puissant, c'est Kuṇḍalinī, sous l'aspect de la Parole suprême (*parāvāc*)[4]. D'elle, naît d'abord le *nāda*, écoulement en forme de résonance suprême (*paradhvani*), non frappée[5]. De ce dernier, à la suite d'un léger épaississement, naît à son tour le *bindu*[6], qui consiste en murmure intérieur, et que l'on nomme "*bindu*" parce qu'il est comme une goutte, étant fait de parole comprimée[7]. Ensuite l'Inaltérable (*akṣara*), c'est-à-dire la syllabe OṂ, qui ne connaît ni diminution (*kṣaya*) ni aucun défaut de ce genre.

---

gardons toutefois "Roue" dans la trad., à cause des composés similaires (*yoginīcakra, mātṛcakra*, etc.) courants dans la littérature tantrique. Il se peut que la disposition en cercle de certains Mantra dans le culte (voir 3, 20-24) soit suggérée par le terme de *mahucakra*. Voir le ch. du *Vātulaśuddha* intitulé: *Cakrabhedapaṭala*.

[1] Voir *śl.* 1, n. 2.

[2] Ce *śloka*, et surtout sa première ligne, est très souvent cité par les commentateurs pour rendre compte de l'origine des sons.

[3] *śānta*. Le Dieu est conçu sous trois aspects, en réalité non différents, et qui sont, à partir du plus élevé, désignés par les adjectifs suivants: *śānta* (parfois *śakta*, qui exprime une autre caractéristique de la même condition divine), *udyukta* et *pravṛtta* (voir *Mṛg*, éd. crit., p. 255, vers donné en Appendice comme provenant de notre traité: *śaktodyuktau*..., où ces mêmes adjectifs caractérisent n'importe quel *kartṛ*). Les noms de Śiva qui leur correspondent sont Paraśiva, Sadāśiva et Īśvara, encore appelés Laya-Śiva, Bhoga-Śiva et Adhikāra-Śiva. Voir *Pau*, 1, 16b-28.

[4] Kuṇḍalinī est dans l'école un syn. de Bindu, la source de tous les existants de l'Univers. Bindu est considéré comme la Matière primordiale si l'on envisage la production des *tattva*, comme le Son primordial (*parāvac*, la Parole sous sa forme la plus élevée) si l'on envisage l'émanation des sons. C'est dans cette dernière perspective qu'on se place ici. Il faut prendre garde au fait que, pour le *Mṛg*, ce Bindu (ou Kuṇḍalinī) est différent de Śiva. C'est une Śakti qu'il emprunte, ou "adopte", ou "épouse" (*parigrahaśakti*), et non la Śakti qui lui est inhérente.

[5] On comprend mieux l'image de "résonance" ou d'"écho", qui paraît contredire celle d'"écoulement", si l'on se place dans la perspective inverse de celle qui est adoptée ici: la prononciation du phonème nasalisé qu'est un *mantra*, HAUṂ par ex. Cf. *SP3*, pp. 380-396 et n. 424. Sur le son non-frappé, voir Padoux, *Recherches*, pp. 86-87.

[6] Pour ne pas confondre ce *bindu* avec le Bindu originel (voir n. 4), on l'appelle souvent "*bindu*-effet" (*kāryabindu*) et l'autre, Bindu suprême (*parabindu*). Voir *ŚT*, 1, 7-9, comm.

[7] L'image est souvent transférée au Bindu suprême, "goutte" où tout l'Univers est contenu en puissance. Voir n. 4.

Puis, de ce OṂ, naît la première *mūrti*[8] de Bhagavat, qui est appelée Mère (Mātṛkā) parce que, comme une mère, elle engendre tout ce qui est fait de Son. Elle se conforme à (litt.: chante à la suite de)[9] tout ce qui doit être exprimé; autrement dit, c'est à partir d'elle qu'au début de la création, se développent les *mantra*, les *tantra*, etc.[10]

On peut encore expliquer le *ādyatva* de cette *mūrti* de Śiva appelée Mātṛkā en disant qu'elle commence par A (elle est *a-ādyā*).

Mais c'est Śakti qui est la première *mūrti* de Parameśvara; et la Mātṛkā provient de cette Śakti de manière indirecte. Comment peut-on dire qu'elle est "première"?[1] [Il répond:]

> **3.** L'une quelconque[2] des [neuf] classes de cette [Mātṛkā], ornée du *bindu*, de la salutation (NAMAḤ) et du *praṇava*, sera le signifiant (*vācaka*) [de Śiva]; ou bien ce sera une lettre [quelconque], avec comme chignon la sixième [voyelle], la Lune, et le reste.

---

[8] Première *mūrti*, parce que ce qui la précède dans la liste n'est sûrement pas assez "solidifié" pour mériter le nom de *mūrti*. Mais voir plus loin.

[9] On trouve *sakalābhidheyānanugāyantī* (T. 266), *sakalābhidheyānugāgāyatrī* (T. 539) et *sakalābhidheyasvagāsti* (T. 677), aucun des mss. nouveaux n'ayant le *tad* de la leçon imprimée. On peut adopter la leçon de T. 539 en supprimant un *gā*, ou celle de T. 266 en lisant *sakalābhidheyān anugāyantī*. De toutes façons, on a là la glose des deux termes du composé qui forme le dernier *pāda* du *śloka*.

[10] La Mātṛkā est l'ensemble des 50 ou 51 phonèmes, donnés en général dans l'ordre naturel, de A à KṢA, à partir desquels sont construits les mots et les traités. Il faut donc qu'elle soit capable d'exprimer n'importe quel "exprimable", en particulier les Puissances divines et, parmi elles, les Mantra qui font l'objet du chapitre actuel. La Mātṛkā peut donc être vue comme une sorte de matière encore informe à partir de laquelle les mots propres à désigner telle ou telle Puissance sont formés, ou comme une Mère dont la matrice se moulerait sur les *vācya* divers pour engendrer les *vācaka* (ici, les *mantra*) qui leur correspondent. Telle semble être l'idée sous-jacente à notre commentaire.

[1] Cette introduction montre que N. K. accepte pour "*ādyā*" la première des gloses qu'il a données.

Mais est-ce bien l'introduction au *śl.* 3? L'absence des mots usuels *ity ata āha*, et la disparité entre l'introduction et les *śloka* qui suivent (ils vont évidemment montrer comment on construit des *m.* à partir des éléments de la Mātṛkā, mais l'objection présentée restera sans réponse) fait deviner que quelques lignes sont perdues: une partie du comm., et peut-être un ou plusieurs *śloka*. Sans doute ce fragment aurait-il contenu la clé de la lecture du très obscur *śl.* 3.

[2] Le *śl.* 3 entend exposer la loi de formation du *m.* fondamental de Śiva, le *mūlamantra*. Nous en donnons ici une traduction littérale qui est compatible avec le comm. de N.K., mais en aucune

La Mātṛkā [, qui est une *mūrti*] de Śambhu, comprend cinquante phonèmes répartis en neuf sections[3]. Le *vācaka* de Parameśvara sera formé de la façon suivante: [prendre] l'un quelconque de ces *varga*[4], la classe du A (KA?) ou toute autre, comme on le veut; accompagner chaque lettre[5] du *praṇava* au début et de la salutation à la fin, et orner sa tête du *bindu*. Ou bien, [prendre] une lettre au choix appartenant à cette [Mātṛkā], à laquelle on joindra "la sixième"[6], c.-à-d. la

---

façon satisfaisante. Voir une autre lecture à la n. 6.

[3] Voir *Aj*, 1, 14b-20, où le neuvième *varga* est constitué par les phonèmes HA et ḶA. Mais il n'est pas du tout certain que ce découpage s'applique ici, car le contenu des derniers *varga* varie avec les textes: le neuvième est souvent constitué de HA et KṢA (sans ḶA); HA passe souvent dans le huitième, et KṢA peut le faire aussi. Dans ce dernier cas il n'y a plus que huit *varga*, comme en *SP3*, p. 558, *śl.* 18. En *Vātula*, 4, 9-13, il y a 51 phonèmes, et 8 *varga* dont le dernier a six lettres.

[4] Il est clair que N.K. lit *tat vargo* comme s'il signifiait *tasyāḥ* [*mātṛkāyāḥ*] *vargaḥ, varga* ayant le sens de "classe de lettres". On pourrait cependant interpréter l'expression tout autrement:

(1) *varga* signifiant toujours "classe de lettres", on pourrait comprendre que *tad* signifie *śambhoḥ*, et *tadvarga* signifierait "le groupe de lettres qui expriment Śiva" – c.-à-d., soit les voyelles seules, qui, on le sait, représentent Śiva (voir *Pau*, 8, 22b), soit plutôt la classe du ŚA lorsqu'il n'y a que huit classes, car c'est celle du N.-E. (voir *Vātula*, 4, 13b: *aṣṭamaṃ tu śavargaṃ syāt īśavargam udāhṛtam*).

(2) *varga* pourrait se référer au *vācya*, et non aux lettres. L'expression *tad varga* exprimerait alors la "catégorie de Śiva" – groupe où l'on peut inclure Śiva, Śakti, Sadāśiva et Īśvara, tous aspects du même Śiva. La symétrie serait totale avec la ligne 4a, où l'expression *brahmāṅgavarga* intervient. Une de nos sources (T. 677), qui lit en 3a *tadvargasya*, accuse encore davantage cette symétrie, mais la suite est corrompue. Si l'on accepte cette interprétation, le *śloka* se lit: "Pour la catégorie de Śiva, le *vācaka* sera...". Nous préciserons la suite plus loin.

[5] Nous lisons *prativarṇaṃ* (non attesté) au lieu de *prativargaṃ*; car la récitation, à la suite les unes des autres, de toutes les lettres d'un *varga*, chacune étant nasalisée, est une pratique connue. Soit par ex. le *varga* de KA. On aura: "Oṃ kaṃ namaḥ", "Oṃ khaṃ namaḥ", etc.

[6] Relevons cependant que trois mss. (A et B de Bhatt, et T. 539) lisent *ṣaṣṭhaś candra-*. N.K. ne retient pas cette lecture, qui changerait totalement le sens. Il s'agirait alors de choisir, non pas n'importe quelle lettre, mais "la sixième", ornée du *bindu* (non signalé) et du reste, c.-à-d. nasalisée.

Or cette "sixième" lettre peut être identifiée. Dans le découpage de la Mātṛkā en huit *varga* (selon le *sthitimārga*) que donne le *Vātulaśuddha* (4, 8-14) — découpage qui sert, selon ce texte, à former les *mantra* de Sadāśiva et ceux des Brahman et Aṅga – le seul *varga* qui ait plus de cinq lettres (si l'on excepte celui des voyelles) est le dernier, qui en a six: Śa, etc. Le commentateur ne donne pas explicitement la liste des six lettres à cette occasion, mais plus loin. Ce sont ŚA, ṢA, SA, HA, ḶA et KṢA. La "sixième" est donc KṢA. Or il est bien connu que KṢA est une des lettres préférées pour désigner Śiva. Voir d'ailleurs *Rau*, vol. I, p. 17, *śl.* 3 et n. 8.

Dans ces conditions *candrādi* pourrait signifier "ce qui vient avant la Lune (ici Ṃ)", dans la série des voyelles, donc AU. Le *mantra* serait KṢAUṂ, et sa nasalisation serait à prendre dans la ligne 3a. Il faudrait alors admettre que "*vā*" est explétif. Nous aimerions pouvoir lire:

tad vargasyā[*ntimo*] *bindu*[*r*] *natipraṇavabhūṣitaḥ*/
varṇo[*vā*] *vācakaḥ ṣaṣṭhaś candrādikṛtaśekharaḥ*//

et traduire, en tenant compte de la remarque faite n. 4:

voyelle Ū qui permet de s'installer dans Suṣumnā[7]. [Cette lettre] sera suivie du *nāda*, forme de la lettre HA[8]. Son sommet sera décoré – sa tête ornée – du *bindu*, de l'*árdhacandra* et du reste. Par *ādi*, il faut entendre [que l'ornement est aussi fait de] la *śakti*[9], avec la cinquième voyelle dépourvue de "tête"[10].

4a. De même pour le groupe des Brahman et des Aṅga: [la lettre précédente][1] sera suivie des voyelles courtes [dans le premier cas], des longues [dans le second].

> "Le *vācaka* de la classe de Śiva est la sixième lettre (KṢA), sur la tête de laquelle est posé AU, avec *bindu* en dernier. Elle est accompagnée de la salutation et du *praṇava*."

Mais cette interprétation fait complètement fi du comm. de N.K.

[7] La voyelle Ū fait partie du *mantra* HŪṂ, souvent présenté comme une flamme capable de frayer la voie, dans la Suṣumnā, à un autre *m.* (ou au *jīva* identifié avec son *m.*): voir *SP1*, pp. 106-110, *śl.* 12-14 et n. 4 et 5 à la p. 108. Mais dans ce cas elle passe devant, pourrait-on dire, elle n'est pas incorporée au *mantra* considéré. La remarque de N.K. est pour nous incompréhensible. Voir n. 6.

[8] Si par le mot *nāda*, N.K. nous renvoie au *śl.* 2, comme nous le croyons, il ne faut pas interpréter ce terme comme désignant la lettre HA, mais bien la résonance subtile qui suit le *bindu* dans la prononciation, ou le précède dans la création. L'expression *hakārākṛtinā* veut alors simplement dire que ce *nāda* est une forme du HA, sa réplique subtile à l'extrémité de la chaîne des éléments du son. Voir *SP3*, p. 386, n. 426.

Mais la lettre particulière de Śiva dans les Āgama étant très souvent HA (*SP3, ibid.*), on pourrait se demander si N.K. ne songe pas à l'introduire ici dans sa description, comme par force. Il faudrait alors éviter de donner à *anuga* son sens immédiat. HA serait incorporé dans le *m.*, mais au début naturellement, avant la "lettre quelconque". Encore faudrait-il que celle-ci s'y prête, ce qui limite en pratique la chose aux semi-voyelles. On aurait des *m.* tels que HRŪṂ ou HLŪM.

[9] Voir *SP3*, p. 392 et Pl. XI à XIII. La *śakti* suit le *nāda* dans la prononciation du *m.*, elle s'identifie fort probablement à la Śakti nommée au *śl.* 2 et interprétée par N.K. comme signifiant Bindu (ou Kuṇḍalinī).

[10] "Dépourvue de tête" signifie "sans nasalisation". Mais que vient faire ici cette "cinquième voyelle"? Le passage est pour nous incompréhensible.

De toutes façons, on voit que N.K. propose, comme une alternative à la règle qu'il avait lue en 3a, un *m.* formé comme suit:

lettre quelconque (prob. une consonne)+Ū+nasalisation.

On remarquera que la nasalisation ne peut commencer avec le *nāda*, le *bindu* est obligatoire avant. Par ailleurs, le *m.* commence par OṂ et se termine par NAMAḤ. Il faut donc admettre que la fin de la ligne 3a concerne aussi bien la seconde formation que la première. En définitive, le *śloka* est lu de la façon la plus compliquée possible.

[1] Telle n'est pas, semble-t-il, l'interprétation de N.K. Mais c'est, à notre avis, celle qui s'impose, même si on lit le *śloka* 3 comme le fait le commentateur. Elle est d'ailleurs confirmée par la pratique courante.

Étant donné, que, parmi les *varga* ou *varṇa* dont on a parlé, un *varga* ou *varṇa* quelconque peut représenter Parameśvara, les [*mantra*] désignant les cinq Brahman[2] à partir de Sadyojāta seront construits en faisant suivre une lettre, KA ou une autre[3], choisie parmi [les lettres possibles], des voyelles courtes: A, I, U, E, O[4]. Les cinq *mantra* désignant les cinq Membres protecteurs[5] à partir du Cœur [seront formés] en joignant [à cette même lettre] les voyelles longues à partir de Ā[6].

> **4b-5.** Pour [tous les éléments du Trône divin[1], à savoir:] la Puissance-de-Base, Ananta, les Lions dont le premier est Dharma, les autres constituants, le Lotus et ses différentes parties, les Śakti, et les trois *maṇḍala* avec leurs Seigneurs, [pour tout cela,] le *vācaka* sera OṂ.

La Puissance-de-Base (Adhaśśakti), c'est la Puissance-qui-Supporte (Ādhāraśakti)[2]. Ananta, c'est le Vidyeśvara qui sert de Trône au Puissant et gouverne les mondes inférieurs[3]. Dharma et les autres [pieds] sur lesquels il repose sont ses pouvoirs spéciaux; ils sont vus comme des Lions parce que leur vigueur excède tout [ce que l'on peut imaginer]. Ananta soutient [les mondes] grâce au pouvoir nommé Dharma; il connaît tout, grâce [au pouvoir nommé] Jñāna; il est essentiellement non attaché, grâce [à ce pouvoir] qu'est Vairāgya; et, grâce à Aiśvarya, il est un Seigneur universel.

---

[2] Liste ici en 3, 18-19.

[3] N.K. semble renoncer à utiliser un *varga* entier, comme il le proposait plus haut; il se contente d'une lettre. Il faut sûrement limiter le choix aux consonnes.

[4] Rappelons que dans le *mantroddhāra*, E et O sont courts. Les voyelles seront suivies de la nasalisation habituelle.

[5] Lire *rakṣāṅga* avec B (en supprimant *yajña*) et T. 539. Il s'agit des Membres de Śiva conçus comme éléments de protection (voir 3, 10 b: *rakṣāṅgāni*).

On pourrait aussi lire *yajñāṅga* avec C et T. 677. Il s'agirait alors probablement des Membres conçus comme séparés du Dieu (voir 3, 20-21a) et adorés autour de Lui. La liste, dans le *Mṛg*, en est la même.

[6] Soit Ā, Ī, Ū, AI et AU, ce qui est un peu gênant, car AU est traditionnellement attaché à NETRA, tandis que les listes d'*aṅga* de notre texte (réf. n. 5) ne le nomment pas. Si l'on met en relation les instructions données ici et les listes d'*aṅga* du ch. 3, AU sera pour ASTRA, à qui d'ordinaire est réservé le *visarga* (cf. *SP3*, p. 400). C'est peut-être pour éviter de soulever ce problème que N.K. ne donne pas ici la liste des voyelles longues.

[1] Voir *SP1*, pp. 154-176 et Pl. V. Ce Trône est évoqué plusieurs fois ici (3, 12 et 3, 37), mais jamais décrit avec précision. Une description détaillée se trouve en revanche dans le *PKām*, 4, 288-319. Voir aussi *Aj*, 20, 129.

[2] Voir *SP1*, pp. 154-156.

[3] Les comm. ne veulent pas admettre en général que l'Ananta du Trône soit identifiable au Serpent qui supporte Viṣṇu (voir *SP1*, pp. 158-160, notes). On insiste, comme le fait ici N.K., pour que ce soit le premier des huit Vidyeśvara, celui-là même à qui Śiva confie le gouvernement des mondes impurs (submâyiques); et les commentateurs citent tous la ligne du *Kir* qui l'affirme (*vp*, 3, 27b): *śuddhe 'dhvani śivaḥ kartā prokto 'nanto 'site prabhuḥ|*

"Les autres", ce sont les [constituants] autres que la Puissance-de-Base, etc., déjà mentionnés; à savoir, ces parties du support que sont le matelas et le reste[4]. [Les parties du Lotus] sont le bulbe, les graines, les pousses, etc. Les Śakti, ce sont: Vāma, etc.[5]; Vibhavā, etc.[6]; Gāyatrī et Sāvitrī[7].

Les *maṇḍala* sont le Soleil, la Lune et le Feu, respectivement posés sur les pétales, les étamines et le péricarpe du Lotus; il forment une triade[8], qui est "accompagnée des Seigneurs", c.-à-d. accompagnée des Régents [des *maṇḍala*]: Brahman, Viṣṇu et Rudra.

Le *Svatantra* déclare en effet[9]:

> "Déposant sur les pétales le disque du Soleil, et sur les étamines celui de la Lune, il faut, ô Déesse, faire entrer celui du Feu dans le réceptacle. Brahman, Viṣṇu et Hara sont les Régents de ces *maṇḍala*."

Parameśvara enseigne que le *vācaka* de cette [triade] est le *praṇava*.

---

[4] Voir *SP1*, p. 162, n. 2 (mais pour *chadana*, lire "couverture" au lieu de "couche"). Ces éléments sont mentionnés en *PKām*, 4, 297b-298; et en *Aj*, 20, 147.

[5] Liste de ces neuf Śakti en *SP1*, p. 166 et p. 170 (où la traduction de quelques noms est à revoir), ou en *PKām*, 4, 300b-303a.

Elles sont associées aux Vidyeśvara (sauf la neuvième, qui est la Śakti de Sadāśiva), ce que le *Mṛg* lui-même affirme (*vp*, 4, 2), sans toutefois donner la liste de ces Śakti.

[6] Les autres leçons; *vibhavyādi* (B et T. 677) et *vibhāvyādi* (T. 266 et T. 539), ne semblent pas acceptables. On aimerait avoir *vibhvyādi* ou *vibhvādi*; car la liste évoquée ici est probablement celle de *Kir, kp*, 2, 25b-26a, corrigée avec *MVT*, 8, 65b-66a: Vibhū, Jñānī, Kriyā, Icchā, Vāgīśī, Jvālinī, Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī. Selon le *Kir,* c'est la liste à utiliser lorsqu'on installe les neuf Śakti dans le sens inverse du sens habituel.

[7] Gāyatrī et Sāvitrī ne sont mentionnées ni en *PKām*, ni en *Aj*, ni en *SP1*. Mais l'*AVS* nomme la première parmi un groupe de Śakti formant ce qu'il appelle le Śakti-*maṇḍala*. Ce "cercle", composé de Icchā-, Jñāna- et Kriyāśakti accompagnées de Gaurī et de Gāyatrī (voir *Aj*, vol I, p. 220, n. 3) est cependant adoré dans l'*AVS* après les trois *maṇḍala* cités par notre texte. Il forme l'extrémité supérieure du Trône, celle sur laquelle s'assied directement Śiva (d'où le nom de *śivāsana* encore donné à ce groupe de Śakti); tandis que les huit Śakti dont la première est Vāmā se rencontrent à un niveau légèrement inférieur.

[8] Affirmation qui permet d'annuler le *ādi* (*karṇikādi-*) du comm.

[9] Toutes les citations que N.K. attribue au *Svatantra* se trouvent, à quelques minimes variantes près, dans le *Svacchanda-Tantra*. Il est probable que les deux titres ne désignent qu'un seul ouvrage. Pour la citation actuelle, voir *SvT*, 2, 92b-93.

De plus:

> **6.** Pour les Seigneurs de la Parole, les Maîtres, les Porteurs des Orients, pour Caṇḍeśvara, Gaṇādhyakṣa, Vāstu[pati] et les Supports des *tattva*, ce sera leur nom propre, au datif.

Les Vāgīśa, ce sont les huit Vidyeśvara[1], d'Ananta à Śikhaṇḍin, dont on dira qu'il faut les adorer dans le premier cercle autour de Śiva[2]. Les Pati, ce sont les Gaṇeśvara et les suivants[3]. Les Digbhṛt sont Indra, etc.[4] Gaṇādhyakṣa, c'est Gaṇapati. Bien qu'il fasse partie des Gaṇa, il faut l'adorer séparément[5] pour que le culte se fasse sans obstacles; c'est pourquoi il est nommé à part. Il est dit en effet dans le *Pauṣkara*[6]: "Pour qu'il n'y ait pas d'obstacles, il faut au début [du culte] adorer le Roi des Gaṇa." Les Tattavabhṛt sont les Seigneurs des *tattva*, Brahman et les autres[7]; et par implication, les Seigneurs des Mondes (Bhuvaneśvara), c.-à-d. Ananta, Kāla, Kūṣmāṇḍa, etc., qu'on a énumérés plus haut[8]. Pour tous ceux-là, le *mantra* sera formé avec leur nom propre au datif, associé au *praṇava* (au début) et à la salutation (à la fin).

---

[1] Les mots Vāgīśa et Vidyeśa sont équivalents si on prend *vidyā* dans le sens de *mantra* (ce qui est normal) et si l'on pose l'équation *mantra=vāc.*

Liste des Vidyeśvara en *vp*, 4, 3-4a ou *SP1*, p. 166. Leur culte est décrit ici en 3, 21b-22a.

[2] Voir 3, 21b-22a et notes.

[3] Voir 3, 22b-23a. Le *ādi* renvoie peut-être aux 18 Mantreśvara inférieurs (*vp*, 4, 9).

[4] Voir 3, 23b, qui les nomme Āśābhṛt (syn. de Digbhṛt). Ils sont plus couramment appelés Lokapāla ou Dikpāla.

[5] Voir 3, 34-46.

[6] Le *kp* du *Pau*, auquel appartient cette ligne, de même que les autres citations du même Āgama que fait N.K., est perdu.

[7] Les deux seuls groupes de *tattva* dont les Seigneurs forment une série commençant par Brahman sont: (1) les trois *tattva* nommés "ātman", "vidyā" et "śiva", respectivement gouvernés par Brahman, Viṣṇu et Rudra (voir *SP1*, p. 42, n. 3 et *SP3*, pp. 428-448); (2) les cinq *tattva*, identifiés aux cinq *kalā*, qui ont pour nom ceux des éléments, et dont les Seigneurs sont les cinq Kāraṇa: Brahman, Viṣṇu, Rudra, Īśvara et Sadāśiva. C'est à la seconde de ces listes que renvoie expressément N.K. en commentant 2, 16a, où une expression semblable intervient (voir n.8 *ad loc.*); et il est possible qu'il ait la même à l'esprit ici.

Dans ces deux passages de son commentaire, N.K. refuse implicitement de comprendre *tattva* dans le sens des 36 réalités secondes qui constituent l'Univers matériel. Il existe pourtant une liste de Seigneurs de ces *tattva* (utilisée dans le rite de *liṅga-pratiṣṭhā*) et il ne serait pas impossible *a priori* que le *Mṛg* ait eu ces personnages en vue en parlant de Tattvabhṛt.

Quoi qu'il en soit, les *m.* de toutes ces divinités sont habituellement formés comme l'indique notre *śl.* 6.

[8] En *vp*, 13. Le plus bas y est, là comme ailleurs, nommé Kālāgni (voir 13, 2 et 13, 9b-10), simplifié ici en Kāla.

Ananta n'apparaît pas à ce niveau en tant que Seigneur d'un *bhuvana*; mais on trouve un Ananta (d'ailleurs entouré d'autres Serpents) parmi les dix Rudra du nadir (*vp*, 13, 135b-136a). Il se peut

7. Pour toutes les *mudrā*, [on prendra] leur lettre propre
accompagnée de leur nom et de la terminaison [convenable].
Pour les "supports" (*dhāraṇā*) ce seront [respectivement
les lettres LA, VA, RA, YA, HA.

Les *mudrā*, ce sont (les gestes) de la cuillère, du *makara*, etc., dont on parlera[1]. Leur *mantra* sera constitué par la première lettre de leur nom, suivie de ce nom et d'une terminaison (*jāti*)[2] – la salutation ou une autre – qui convient aux caractéristiques du rite que l'on fait alors[3].

Les *dhāraṇā* dont la première est de Terre, on en parlera dans le *yogapāda*[4]. Pour elles, [le *mantra* sera constitué par] les lettres correspondantes: LA, VA, RA, YA, HA, avec le *bindu*, cette "annonce"[5] qui, même lorsqu'on ne la mentionne pas, est de règle pour tous les *mantra*. On lit en effet dans le *Kālottara*[6] et ailleurs: "Il se tient au-dessus de tous [les autres éléments du *mantra*]", ce qui montre que sa particularité est de couronner tous les *mantra*.

8. Pour les Gardiens du Domaine (Kṣetrapāla), la lettre
KṢA, avec sa tête ornée du *bindu*[1].
Pour les autres, leur nom propre, ou la lettre commune.

---

que N.K. pense à ce dernier, puisque ce groupe de Rudra est situé sous l'Œuf de Brahman. Mais plus probablement il se réfère simplement à la tradition panindienne qui place le Serpent Ananta à la base des mondes, à qui il sert de support.

[1] Au ch. 5.

[2] Les *jāti* sont énumérées au *śl.* 9. Voir note *ad loc.*

[3] Ex. de *mantra*: "Oṃ Maṃ makaramudrāyai namaḥ". Noter l'allusion aux *kāmyakarman*.

[4] Voir *yp*, 33*sq*, en particulier 35, où l'on explique comment ce terme, qui désigne d'abord la fixation de l'esprit, en vient à désigner le support ou lieu (*sthāna*) de cette fixation et, en pratique, uniquement les cinq éléments sur lesquels s'appuie le *dhyāna* (32-33a) qui la précède.

Ces éléments (Terre, etc.) sont alors vus comme les "corps" de Śiva. C'est dans ce sens d'"éléments servant de lieu à la fixation de l'esprit" que ce terme (en général pluriel) est employé dans la section des rites. Voir *SP3*, Index.

[5] *saṃvedana*. Il faut probablement comprendre que la présence de la nasalisation (le *bindu* et le reste) suffit pour montrer que telle syllabe est un *m.* et non une exclamation quelconque: différence entre KA et KAṂ.

[6] *SārK*, 1, 10a.

[1] On pourrait lire *mūrdhni binduvibhūṣitam* avec B, C, T. 539 et T. 677. Mais le sens n'en serait pas changé.

Pour les Kṣetrapāla[2], la lettre KṢA avec l'*anusvāra*. Pour les autres, ceux que l'on n'a pas mentionnés, tels les Mantra, etc.[3], ce sera leur nom propre, au datif, comme plus haut. Ou bien une lettre commune[4] comme le HA, le *praṇava*, etc., ou l'une quelconque des lettres de la *mātṛkā*[5].

> **9.** Après les [noms des] Membres, en commençant par le Cœur, [on utilisera respectivement] NAMAḤ, VAṢAṬ, HUṂ, VAUṢAṬ et PHAṬ[1].
>
> À la fin des *mantra* [des Membres] de Caṇḍeśvara, la même chose. C'est ce qu'a dit Hara.

---

[2] Le pluriel s'explique si l'on songe que tous les Bhairava (on connaît la liste de 64) peuvent jouer le rôle de Kṣetrapāla.

[3] Mantra considérés cette fois comme des Puissances à saluer, adorer, congédier, etc., et non comme des instruments.

[4] Valable pour tous, c.-à-d. dont les propriétés ne peuvent se trouver en désaccord avec la Puissance à laquelle on adresse la formule.

[5] Si toutes les lettres de la Mātṛkā sont "communes", il est inutile de signaler le HA séparément. Probablement N.K. désire-t-il mettre en évidence ce phonème, que notre texte ne signale jamais expressément, mais qui est bien connu dans la littérature âgamique comme l'une des deux lettres favorites de Śiva (l'autre étant KṢA). Or, s'il est cher à Śiva, il est bon pour tous les Personnages honorés dans le contexte śivaïte.

[1] Nous intervertissons VAUṢAT et VAṢAT, en accord avec T. 22 (ms. A de Bhatt) et avec la citation que fait Nirmalamaṇi (N.) de notre *śloka* dans son comm. à *AP*, p. 26.

La liste des six *jāti* est alors exactement celle que suit, pour le rite de l'*aṅganyāsa*, l'école dite "védique" (voir *Rau*, Vol I, p. 18, n. 1 de Bhatt). Elle correspond à une liste de six Aṅga où Netra occupe le cinquième rang. La règle énoncée par le *śl.* 9 est donnée dans la plupart des Āgama ou Tantra (*PKām*, 4, 172b-173a; *Rau*, *kp*, 1, 17b-18a; *Kāraṇa*, cité in *Rau* I p. 19; *Makuṭa*, 1, 275; *SvT*, 1, 72; *MVT*, 23, 16) et dans certaines *paddhati* (*ĪśgP*, Vol I, p. 14, *śl.* 49-50), parfois avec quelques irrégularités qui peuvent tenir à la corruption des textes. Elle n'est jamais, à notre connaissance, accompagnée d'une quelconque restriction quant à son application.

Pourtant cette règle n'est plus suivie dans la pratique actuelle. On considère qu'elle est annulée, en tout cas pour le rituel courant, par une loi plus générale qui concerne tous les *mantra* et prescrit NAMAḤ pour les rites d'adoration et SVĀHĀ pour les oblations dans le feu (sauf pour le *tarpaṇa* matinal où une autre règle prévaut). Voir 6, 29a et intr. à ce *śloka*; et *SP1* et *SP3*, Index, sous NAMAḤ et SVĀHĀ. Selon N. (*AP*, p. 26), on ne doit utiliser ces *jāti* à la fin des *aṅgamantra* que lors des rites intéressés (*kāmyakarman*). N. se base sur un comm. de la *Mṛgendrapaddhati* – un ouvrage qui, comme son nom l'indique, est basé sur le *Mṛg*; mais il n'en cite qu'une ligne (donnée par Bhatt dans la note signalée plus haut), dont on ne peut savoir, l'ouvrage n'étant pas accessible, si elle parle bien des *aṅgamantra*. En effet, les *jāti* peuvent être utilisées avec d'autres *mantra*, ou seules, et ceci justement pour les rites *kāmya*. Voir ici, comm. au *śl.* 7 et 6, 74b-75, comm. et n. 7. Quoi qu'il en soit, c'est l'opinion de N. qui s'est imposée.

À la suite des signifiants des cinq [Aṅga], à partir du Cœur, on utilisera recpeċtivement les [terminaisons mentionnées], à partir de NAMAḤ. À la suite [du *mantra*] d'Astra, PHAṬ. Et de même que l'on utilise les six *jāti*, NAMAḤ et les autres, à la fin des six Membres du *mūlamantra* [de Śiva][2], on les utilise à la suite des six Membres de Caṇḍeśvara.

"Hara l'a dit": [cette phrase] est là pour nous faire savoir que c'est Parameśvara qui est l'auteur des *mantra*. Il est dit en effet[3]:

> "Śambhu, qui connaît les propriétés générales et les propriétés particulières des Vidyā[4] et des Vidyeśa, a [lui-même] fait les *mantra*. On sait en effet que c'est celui qui connaît un objet qui le nomme."

Mais ce *mantra* de Caṇḍeśvara, qu'est-il? Quels sont ses Membres, à la fin desquels on enjoint l'usage des *jāti* [précédentes]? [Indra] l'explique:

> **10.** Le *mantra* [indiqué][1], ou une lettre commune, [l'un ou l'autre] suivi de la terminaison [convenable, sera le *vācaka* de *Caṇḍa*].
>
> Le groupe des Membres sera [désigné par] la première lettre [du nom], associée aux voyelles longues.

"Lui (*saḥ*): c'est ce qui a été indiqué plus haut, en parlant de Caṇḍeśvara, Gaṇādhyakṣa, etc., par les mots: "leur nom, au datif"[2]; c'est de ce [nom] qu'il s'agit. Ou bien une lettre commune, avec le *praṇava*: tel est le *mantra* de Caṇḍeśvara. De quelle sorte de *jāti* est-il assorti? Il est uni aux *jāti* mentionnées juste avant, elles-mêmes précédées de HUṂPHAṬ. Car il est dit dans le *Haṃsatantra*[3]:

---

[2] Le comm. est maladroit, parce que le *m.* principal de Caṇḍeśvara, celui auquel sont attachés six Membres, est lui ausi un *mūlamantra*. La règle est: que les Membres soient ceux de Śiva ou ceux de Caṇḍa, les six *jāti* précédentes sont enjointes dans le même ordre. On peut sans doute étendre la règle à toutes les formes divines (Pāśupatāstra, Sūrya, etc.) auxquelles sont associés des Membres. Mais elle n'est pas plus respectée pour ces divinités qu'elle ne l'est pour Śiva. Voir *SP1*, p. 82 ou *SP3*, p. 528.

[3] *TS*, 43.

[4] Vidyā = Mantra.

[1] Nous lisons *sa mantraḥ* dans le sens de *tad abhidhāna*, tandis que N.K. dissocie *saḥ* et *mantraḥ*, prenant ce dernier mot dans le sens de *vācaka*.

[2] Voir plus haut, 6a.

[3] Texte inconnu, sauf par des citations.

> "Les *mantra* de Caṇḍa, après le *mantra* lui-même (= le nom), ont toujours la terminaison HUṂPHAṬ[4]."

La première lettre du nom qui sert de *vācaka* à Caṇḍa est dotée des voyelles longues: Ā, etc. D'où le suffixe "*ac*" dans le mot *dīrghasvaram*. Le sens est le suivant: la première lettre du nom, unie successivement aux cinq voyelles longues, Ā et les autres[5], est à connaître comme *vācaka* du groupe des Aṅga.

Il conclut en déclarant l'excellence du fruit des *mantra*:

> **11.** Ainsi ont été dites les masses de *mantra*. On les a présentés pour qu'ils soient utilisés. Leur action est réelle, et ils conviennent à la Terre Pure [que vise] l'adorateur-sacrificateur en état de pureté[1].

Ainsi avons nous exposé les multitudes de *mantra*. Ils ont été "présentés" [à l'officiant] pour être utilisés, selon l'occasion; autrement dit, ils ont été placés près [de lui][2], pour la *pūjā* et le reste. "Leur action est réelle" veut dire que leur action donne un fruit.

Quelle est leur nature? Il le dit: "Ils conviennent à la Terre Pure [que vise] l'adorateur-sacrificateur en état de pureté"; ce qui signifie qu'ils conviennent à la Terre – la Terre visée, sur le Chemin[3] – qui est pure (*śuddha*), c.-à-d. purifiée par celui qui est à la fois adorateur et sacrificateur, ce dernier étant lui-même en état de pureté (*śuci*) grâce aux rites que l'on va décrire: les ablutions et le reste.

À celui qui s'impose les restrictions et les pratiques voulues, qui connaît la série des actes rituels, à lui les *mantra* confèrent sans difficulté des fruits dans tel ou tel monde[4].

---

[4] Et d'autres, éventuellement. Mais HUṂPHAṬ les précède. Cf. *SP1*, pp. 278-282. Remarquons que la règle donnée ici par N.K. ne concerne pas seulement le *mūlam*. de Caṇḍa, mais aussi ses *aṅga*.

[5] Ā, Ī, Ū, AI et AU, comme plus haut – ce qui fait cinq, comme le précise N.K., en contradiction avec ce qu'il a dit dans son comm. au *śl.* précédent.

[1] Le dernier vers d'un *paṭala* doit annoncer le (ou les) suivants: d'où cette phrase bien compliquée et à première vue inutile. Elle annonce à la fois le ch. 2 (purification de l'officiant), les ch. 3, 4 et 6 (culte et rituel du Feu), et même la *dīkṣā* (ch. 7 et 8).

[2] Exactement comme un matériel désormais disponible.

[3] Allusion à la *dīkṣā*, lors de laquelle le disciple choisit un certain "monde" ou état d'être (le niveau de Paramaśiva s'il est *mumukṣu*, un niveau inférieur s'il est *bubhukṣu*) où le *guru* l'installe en principe, mais qu'il n'atteindra effectivement que grâce aux pratiques rituelles ultérieures. Voir *SP3*, Intr., pp. xiii et xxv.

[4] N.K. pense au *sādhaka*. Voir Intr.

II. DES BAINS

Les sept sortes de bains

Le mot *śuci*, à la fin du *paṭala* précédent, annonce les bains, qui font partie du rite d'adoration. Le *śloka* qui commence par *atha* explique en quoi ils consistent:

> **1.** Maintenant va être exposé, avec les mots mêmes du Seigneur, le septuple bain, qui engendre dans l'âme (*cit*) l'aptitude à accomplir ces rites bénéfiques que sont le culte d'adoration et le reste.

Le bain (*snāna*), annoncé par le mot *śuci* qui apparaît dans la conclusion du thème précédent, va être exposé: telles sont les connexions, celle relative au sujet et les autres. Quelle est la *nature* de ce *snāna*? Il le dit: c'est ce qui fait apparaître dans la Conscience (*cit*, glosé par *saṃvid*) l'aptitude – la capacité – à accomplir les rites bénéfiques – excellents – que sont l'*arcana* et le reste. Par la simple purification corporelle, adviennent encore [en succession]: la pureté du *sattva*, la gentillesse, la concentration [de l'esprit] sur un seul point, la maîtrise des sens et [enfin] la capacité à voir le Soi, – tout cela, selon Patañjali[1], résultant de la propreté extérieure (*śauca*). Le noble Sadyojyoti déclare de même[2] que "la propreté extérieure (*śauca*) est cause de la purification de l'*ātman* et de l'obtention du *samādhi*".

Ce *snāna* qui a sept formes est décrit avec les paroles prononcées par Īśvara, paroles qui sont abrégées parce qu'on a supprimé les passages de pure louange[3].

Quels sont donc ces sept bains? [Indra] le dit:

> **2.** Le bain peut être d'eau, de feu, de terre, de vent, cé-

---

[1] *YoSū*, 2, 40-41. On notera qu'au lieu de l'aptitude à voir le Soi, notre texte nomme l'aptitude à accomplir les rites.

[2] Passage non identifié. Il appartient probablement à l'un des comm. d'Āgama qu'a composés Sadyojyoti.

[3] Voir *vp*, 1, 27 et comm. Il est de fait qu'on ne trouve dans le *Mrg* aucun de ces fragments vides de contenu pratique et uniquement destinés à montrer l'excellence de tel ou tel rite ou de tel ou tel objet; tandis qu'ils abondent dans des textes comme le *PKām* par ex.

leste, de *guru*, ou mental[1]. On va donner brièvement la définition de chacun.

Il donne ces définitions:

> **3.** Le bain d'eau (*vāruṇa-snāna*)[1] se prend avec de l'eau débarrassée de ses Obstacles, et purifiée par [le *mantra* de] Śiva[2]. Il s'accompagne d'une aspersion (*abhiṣeka*)[3] et d'une rétention [du souffle] (*saṃyama*), et il est précédé des actes communément prescrits.

Les "actes communément prescrits", ce sont les ablutions qui nettoient (*malasnāna*) et les actes semblables, tels que les ont fixés la *Smṛti* et l'usage[4]. Le *vāruṇa-snāna* vient après. Il se fait avec de l'eau dont les Obstacles ont été éliminés par la technique qu'on dira[5] et qui a été purifiée par le *m.* de Śiva. Il s'accompagne d'un *abhiṣeka* et d'un *prāṇāyāma.*

> **4a.** Le [bain] de feu (*ānala-snāna*)[1] se fait avec de la cendre, selon une technique qu'on dira[2]. Il concerne [les fidèles] qui sont déjà purifiés par l'eau.

Pour celui qui est purifié par l'eau, le [bain] de feu se fait avec de la cendre, selon la méthode qu'on dira.

---

[1] La liste du *PKām* (3, 2) et de l'*Aj* (19, 2-3) est différente: *vāruṇa, āgneya-, māntra-, vāyavya-* et *māhendra-snāna*, soit exactement la liste retenue par Somaśambhu (*SP1*, pp. 14-40). Pour les divergences entre les Āgama sur ce point, voir *Aj* I, p. 172, n. 1. Notons d'emblée que seuls deux *snāna* sont essentiels dans ces listes: le *vāruṇa-* et l'*āgneya-snāna.* Voir *śl.* 22b-25, n. 3.

[1] Voir *śl.* 7-16, et plus spécialement 10-16, car les premiers *śl.* concernent les ablutions ordinaires, non les ablutions rituelles.

[2] En accord avec le comm. Les détails donnés au *śl.* 11 confirment en effet qu'il ne s'agit pas du *brahmamantra* ĪŚĀNA, comme l'expression *īśapūtena* pourrait le faire croire.

[3] Le *snāna* que l'on va décrire est d'abord un bain complet (si possible dans une rivière ou un étang: voir *SP1*, pp. 14-16). Le terme d'*abhiṣeka* renvoie au dernier acte, décrit en 14a; celui de *saṃyama*, au *prāṇāyāma* décrit en 12b-13a.

[4] Mais ils seront accomplis ici avec des *m.* śivaïtes.

[5] Voir *śl.* 11.

[1] Nommé *taijasa-snāna* au *śl.* 2, plus souvent *āgneya-snāna* ou *bhasma-snāna.*

[2] Ici *śl.* 22-27. Voir aussi *SP1*, pp. 30-38.

> **4b.** Le [bain] de vent (*ānila-snāna*)[1] consiste à se placer dans un vent chargé d'une poussière bénéfique, par exemple celle [que soulèvent] les vaches.

Le bain de vent se fait en recherchant le contact avec un vent mêlé de la poussière que soulèvent les sabots des vaches, etc. Par "etc.", entendre la poussière qui apparaît à proximité des lieux purifiants (*pāvanakṣetra*) tels Prabhāsa, Naimiśa ou Kurukṣetra.

> **5.** Le [bain] de terre (*pārthiva-snāna*)[1] se fait, selon une règle [précise], avec une terre qui a été touchée par une eau excellente, telle l'eau du Gange, ou avec une autre terre pure.
>
> Le [bain] céleste (*nābhasa-snāna*)[2], avec un mélange de pluie et de Soleil.

On fait le bain de terre, selon la méthode qu'on dira, avec de la terre purifiée par l'eau d'un fleuve sacré comme le Gange, ou avec une autre terre [pure], par ex. celle qui vient d'un étang sacré ou d'un *tīrtha*.

Le [bain] céleste, c.-à-d. divin, se fait en recourant à de la pluie accompagnée de Soleil.

> **6.** On parle [de bain] "de *guru*" (*gaurava-snāna*)[1] pour celui dont la tête touche les lotus que sont les pieds du maître.
>
> Le bain mental (*mānasa-snāna*)[2] est dit "de Śakti".
>
> Écoute maintenant les règles qui concernent ces [bains].

---

[1] Autres termes: *māruta-*, *vāyavya-*, *pāvana-snāna*. Ce dernier apparaît en *SP1*, p. 40, où la traduction est à corriger ainsi: "Le bain de vent doit se prendre..." Ce *snāna* est décrit ici en 29b.

[1] Ce bain n'est pas cité dans *SP1*, ni dans la plupart des Āgama. Il est décrit ici en 28-29a. Son addition aux listes habituelles semble marquer le souci tout à fait artificiel de prévoir des "bains" avec les cinq éléments. Voir n. suiv.

[2] Appelé plus souvent *divya-snāna* (ici, *śl.* 2 et 30) ou *māhendra-snāna* (*SP1*, p. 38). Description ici, *śl.* 30.

Le terme de *nābhasa* est sûrement introduit pour faire comprendre que cette ablution est faite en réalité avec le cinquième élément, l'Éther.

[1] Pas noté en *SP1*, ni dans la plupart des Āgama. Décrit ici en 31a.

[2] Décrit ici en 31 bc, et en *SP1*, p. 40. Cet ouvrage, comme le *PKām* d'ailleurs, ajoute à notre liste un *mantra-snāna* qui, comme les premiers *snāna* décrits, demande un véhicule matériel: eau ou cendre.

Il faut considérer qu'un *gaurava-snāna* est accompli lorsque la tête [du disciple] a été purifiée par le contact avec les pieds du *guru*. Le bain "de Śakti" se fait en s'inondant d'une eau chargée de Puissance, selon la méthode qu'on dira. Il est précédé de la remémoration mentale du *mantra*.

Écoute – prête l'oreille – à la façon dont on procède aux ablutions dont les caractéristiques viennent d'être données.

Bain d'eau

Il parle du bain mentionné en premier lieu, le bain d'eau, et dit quels sont les actes communs prescrits auparavant:

> **7.** Prenant de la terre avec ASTRA, [le fidèle] la dépose auprès de l'eau, en un lieu pur, avec SADYA; puis il l'asperge avec VĀMA et récite sur elle AGHORA[1].

La terre, prélevée avec le *m.* d'Astra, est déposée dans un lieu pur, auprès de l'eau, avec le *m.* de Sadyojāta et aspergée avec [le *m.*] de Vāmadeva. Il doit alors sur elle réciter AGHORA.

> **8-9.** Il la "touche" avec les *mantra*, l'enveloppe avec la Cuirasse (VARMAN) et en fait trois parts.
>
> Avec NARA (TAT-PURUṢA), il se saisit de la première et, tout en récitant ASTRA, accomplit le bain qui nettoie, jusqu'à la tête (comprise).
>
> Puis il prend l'*ācamana*.
>
> Tourné vers le Nord ou vers l'Est, celui qui a un double statut religieux (*dvirāśramin*) doit procéder à la Sandhyā établie par les Veda.

Cette terre, il récite sur elle la collection des *mantra*[1], il l'enveloppe, c.-à-d. l'entoure, avec KAVACA, et en fait trois parts, respectivement destinées au bain décrassant (*malasnāna*), au nettoyage des mains et aux ablutions rituelles

---

[1] Processus plus détaillé et *mantra* différents en *SP1*, pp. 16-18.

[1] Litt.: les *m.* de la collection. Pour notre texte, cette *saṃhitā* se compose de onze *m.*: le *mūla-*, les cinq *aṅga-* et les cinq *brahma-mantra*. Voir 3, 2-3, n. 11.

(*vidhisnāna*). Il prend alors une des parts avec TAT-PURUṢA et, tout en récitant le *mantra* d'Astra, il se lave le corps, tête comprise[2].

Après avoir pris l'*ācamana*, il doit, tourné vers le N. ou vers l'E., procéder à la Sandhyā établie par les Veda, c.-à-d. accomplir le *mārjana* védique[3], avec les *m.* dont le premier est "āpohiṣṭhā"[4].

Comment comprendre *dvirāśramin*? C'est celui qui, appartenant à l'un des quatre *āśrama* [védiques] – il est donc *brahmacārin, gṛhastha, vānaprastha* ou *parivrājaka* – considère que les rites védiques ne sont pas méprisables, mais tient à pratiquer [aussi] les rites de Parameśvara. Il pratique alors "à deux reprises", c.-à-d. deux fois, la Sandhyā[5]: après avoir accompli rapidement celle qu'enseignent les Veda, il rend hommage à la Sandhyā śivaïte[6].

Dans quelques textes cependant, il est dit que les initiés à partir du *putraka*, sauf s'ils sont maîtres de maison, ne sont astreints qu'à la pratique de la Sandhyā śivaïte, la pratique de la Sandhyā védique étant pour eux facultative[7]. Le *Svāyambhuva* déclare par ex.[8]:

"L'autre, celui qui n'a aucun attachement, qui se détourne des objets de ce monde, celui-là peut faire ou non la Sandhyā brâhmanique[9]: seule la Sandhyā śivaïte est obligatoire [pour lui]."

---

[2] C'est le *malasnāna*, nettoyage préalable aux rites proprement dits. Il comprend frottage et rinçage. Voir *SP1*, pp. 16-18.

[3] Celui qui est décrit en *SP1*, p. 54, est le *mārjana* śivaïte, qui se fait plus tard.

[4] *RV*, 10, 9, 1.

[5] Le début du comm. semble suffisant pour expliquer le mot *dvirāśramin*: c'est celui qui appartient à la fois à la tradition védique et à la tradition śivaïte. En ajoutant la phrase actuelle, N.K. paraît se reprendre et considérer qu'il n'a jusqu'ici expliqué que le mot *āśramin*, et que *dvir* doit être justifié à son tour. La glose est malheureuse, car il est évident que la ligne 9b ne peut pas se lire: "Celui qui appartient à un *āśrama* [védique] pratique deux fois..."; car le complément: "la Sandhyā védique" s'y oppose. Nous retiendrons le début de la glose seulement (notre trad. l'a suivie) en notant que les personnes écartées ou dispensées de la Sandhyā védique sont ici les classes inférieures (*śūdra* en particulier) – les non-*āśramin* – et (prob.) ceux qui, bien qu'*āśramin*, ne considèrent pas que les rites védiques valent la peine d'être pratiqués.

[6] Dans les expressions semblables, le mot "Sandhyā" désigne une divinité – pour les Āgama, une forme de la Śakti de Śiva. Voir *PKām*, 3,130 ou *Aj*, 19, 34. Ces formes varient avec le moment: détails en *SP1*, pp. 44-52; *Aj*, 19, 32-37a; *PKām*, 3, 128-131. Notre texte cependant est silencieux sur ce point.

[7] Le *putraka* est le *nirvāṇadīkṣita* (voir *SP3*, pp. 416-424 et ici *kp*, 8, 240b). L'expression *putrakādi* désigne donc tous les initiés sauf les *samayin*, c.-à-d. tous les vrais initiés. L'opinion que N.K. relève ici est donc la suivante: les initiés non mariés (célibataires à vie et *sannyāsin*) ne sont nullement obligés de faire la Sandhyā védique; tandis que (c'est implicite) les *samayin* et tous les *gṛhastha* y sont astreints. Notre commentateur semble donc accepter sans le dire l'interprétation courante de *dvirāśramin*: celui qui a traversé deux *āśrama*, autrement dit, le *gṛhastha*.

Selon l'une ou l'autre des interprétations du terme, le *dvirāśramin* est le seul à pratiquer deux fois la Sandhyā; mais les personnes qui n'en pratiquent qu'une (la śivaïte) sont différentes dans les deux cas.

[8] *Svā*, 5, 8b-9a (T. 39, p. 13) cité in *Aj* I, p. 179, n. 1. On a un passage identique en *PKām*, 3, 31b-32a (cité *ibid.*).

Ce qui précède est la description des actes communément prescrits. [Indra] parle maintenant des ablutions rituelles (*vidhisnāna*):

> **10-12a.** Il prend[1] maintenant le reste de la terre. Divisant en trois sur sa main la seconde partie, il place une portion à l'Est, une au Sud et une au Nord et récite sur elles [, dans cet ordre,] ASTRA, les *brahmamantra* et [le *mantra* de] Śiva. Avec la première, il chasse de l'eau les Obstacles[2]; avec la troisième, il transforme [l'eau] en nectar[3]; de la seconde, il s'enduit le corps, puis il se baigne[4].
>
> Avec la troisième des parties [primitives], il se nettoie les mains, plusieurs fois.

Des trois parts [de terre] qu'il avait faites plus tôt, une a déjà servi. Deux seulement restent. Il divise en trois[5] l'une d'elles, qui lui servira [plus tard] à se nettoyer et se re-nettoyer les mains. L'autre, c.-à-d. la troisième, il la divise de même en trois portions qu'il place sur la paume de sa main, à l'Est, au Sud et au Nord, et sur lesquelles il récite, dans cet ordre, ASTRA, les *brahmamantra* et le *mūlamantra*. Avec la portion de l'Est, sur laquelle il a récité ASTRA, il élimine de l'eau les Obstacles. Avec la dernière, c.-à-d. la troisième, celle qui est au Nord et sur laquelle il a récité le *mūlamantra*, il transforme cette eau en *amṛta*. Avec la seconde, qui est au Sud et sur laquelle il a récité les *brahmamantra*, il s'enduit le corps. Puis il se baigne. Avec celle des trois parts dont on a enjoint plus haut la division en trois[6], il se nettoie et se re-nettoie les mains.

---

[9] *brāhmī-sandhyā*. Il faut prendre garde au fait que le terme *bhāhmī* est employé par nos textes, dans ce composé, en deux sens très différents. Tantôt il est, comme ici, syn. de *vaidikī*. A la *brāhmī-sandhyā* s'oppose alors la *śaivī-sandhyā*: c'est le cas d'*Aj*, 19, 31 et des deux premiers textes cités dans la n. 1 *ad loc.* (*PKām*, 3, 29b-32 et *Svā*, 5, 8b-9). Dans d'autres cas, il désigne l'aspect de la Śakti de Śiva à qui l'on prête, au matin, les traits du Dieu Brahman: c'est le cas des deux derniers textes cités dans la même note de l'*Aj* (*PKām*, 3, 127b-128a (3, 128 dans l'éd. de 1975) et *SP1*, p. 46, *śl.* 53-55). La *brāhmī-sandhyā* s'oppose alors aux *vaiṣṇavī-* et *raudrī-sandhyā*, toutes les trois étant des formes de la Sandhyā (au sens de Déesse) śivaïte.

[1] Notre traduction ne suit pas le comm. qui, à la première ligne, relie séparément *sampādya* et *vibhajya* au même mot, *tridhā*, et glose *aparam* par *tṛtīyam*; et, à la dernière, donne à *tribhāga* un sens difficilement acceptable dans le contexte actuel. Voir n. 5.

[2] Opération annoncée au *śl.* 3. Elle est décrite avec plus de précision en *SP1*, p. 22. L'instrument efficace est naturellement l'Arme, Astra.

[3] C'est la purification par Śiva annoncée au *śl.* 3. Une autre façon de l'exprimer est de dire que l'eau devient un *śivatīrtha* (*SP1*, p. 24).

[4] Dans la rivière ou l'étang auprès duquel il se trouve depuis l'extraction de la terre (*śl.* 7). Voir *SP1*, pp. 14-16, pour la liste des possibilités.

[5] Dans son comm. au *śl.* 8, N.K. avait annoncé quels seraient les usages respectifs des trois parties primitives de terre. Il tient apparemment à ce que ce soit la seconde qui serve au nettoyage des mains (d'où sa lecture de *aparam* à la ligne 10a). Mais on ne voit pas pourquoi cette deuxième portion devrait être divisée en trois, puisqu'elle sert à un même geste, répété un nombre indéfini de fois. C'est évidemment le *tribhāgena* de la ligne 12a qui commande cette glose: mais le terme peut être compris tout autrement.

Il parle maintenant du *prāṇāyāma* qui se fait dans l'eau:

> **12b-13a.** Retenant son souffle, il plonge son visage dans l'eau et, mentalement, fait un *japa* de Tāraka (OṂ) qui fait traverser (*tāraka*)[1] la souffrance – ceci pour détacher la masse des péchés.

Le souffle retenu, il met son visage dans l'eau; pour détruire la multitude des mauvaises choses, il fait alors mentalement un *japa* de Tāraka, c.-à-d. de la syllabe OṂ qui arrache toutes les souffrances.

> **13b.** Il s'immerge alors complètement, puis [sort,] change son vêtement inférieur[1] et prend l'*ācamana*[2] après avoir noué sa mèche.

Après s'être plongé dans l'eau, il en sort, change de vêtement inférieur, noue sa mèche et prend l'*ācamana*.

---

[6] Voir plus haut et n. 5: c'est N.K. lui-même qui en a décidé ainsi.

[1] *tāra* ou *tāraka* est un des noms de OṂ. Il y a donc ici un jeu de mots sur *tāraka*=OṂ et *tāraka*= "celui qui fait traverser" (le mot est répété deux fois). C'est plus qu'un jeu de mots d'ailleurs, car il est probable que l'appellation "Tāraka" pour OṂ vient du fait que cette syllabe est censée pouvoir faire traverser l'océan des existences.

[1] C'est le seul qu'il porte pendant le *snāna*.

[2] Voir *SP1*, p. 42; *PKām*, 3, 115-125 (donne plusieurs méthodes); *Aj*, 19, 46-54.

Selon la plupart des textes de référence, cet *ācamana* ne précède pas, mais suit, l'*abhiṣeka* noté au *śl.* 14. Ce dernier se fait en effet alors que le fidèle est encore dans l'eau, juste avant d'en congédier les Mantra, c.-à-d. de faire disparaître le *śivatīrtha* créé par leur récitation; tandis que

14. Il procède ensuite à l'Aspersion (*abhiṣecana*)[1] avec les *mantra* [de Śiva], en formant le geste-du-Vase.

Avec les mêmes *mantra*, en maîtrisant [son souffle], il accomplit l'Essuyage (*mārjana*) et l'Effacement des souillures (*aghamarṣa*)[2].

Ensuite, avec le geste-du-Vase, dont on donnera plus loin la description[3], il fait un *abhiṣeka* avec [tous] les *mantra* sauf ASTRA[4]. Avec ces mêmes *mantra*, c.-à-d. les *m.* de la *saṃhitā*, il doit faire encore le *mārjana* et l'*aghamarṣa*. Le premier consiste à s'asperger la tête de gouttes d'eau[5]; le second, à aspirer par la narine gauche[6] de l'eau très claire contenue dans sa main droite, puis à rejeter vers le bas[7], après l'avoir recueillie dans sa main, l'eau sombre que l'on expulse par la narine droite – sombre parce qu'elle entraîne les saletés du corps et représente ainsi la souillure [qu'il s'agissait d'éliminer].

[Le fidèle] est "maître de lui": cela signifie qu'il maîtrise son souffle. En effet, il s'astreint à une inspiration pour absorber [l'eau] et à une expiration pour l'expulser[8].

15-16. Ensuite, après un nouvel *ācamana*, il doit satisfaire[1],

---

l'*ācamana* a lieu après le rhabillage – et plusieurs fois ensuite, pendant les rites.

[1] Annoncée en 3a. Voir *SP1*, p. 26; *PKām*, 3, 37; *Aj*, 19, 41b-42. Se fait habituellement avant de sortir de l'eau (voir n. préc.), car c'est une vraie petite douche que les mains jointes en coupe font tomber sur la tête.

[2] Ces deux actes au contraire se font d'ordinaire après l'*ācamana*, qui lui-même, on l'a dit, suit l'*abhiṣeka* dans les textes consultés. Ils précèdent partout immédiatement le *tarpaṇa* décrit en 16-21. Détails en *SP1*, pp. 54-56 (corriger p. 54 la traduction de *mārjana* et remplacer "onze" par "six" à la 3ème ligne de la n. 5, car la *saṃhitā* de Somaśambhu n'a que six *mantra*); *PKām*, 3, 133-136; *Aj*, 19, 56-58.

[3] En 5, 16-17a, sous le nom de *ghaṭa-mudrā*.

[4] Nous ne voyons pas ailleurs d'injonction semblable.

[5] Elles filtrent entre les doigts de la main gauche, et la droite les envoie sur la tête. Voir textes cités n. 2.

[6] Narine droite dans le *PKām* (si le texte imprimé est correct...).

[7] Sur le sol, même si l'homme a encore les pieds dans l'eau. Voir *Aj, loc. cit.* Plus de précision en *SP1*, p. 57, [70a] et [70b].

[8] Et, entre les deux, à une rétention du souffle (*kumbhaka*), pendant que l'eau recueille les souillures du corps. Voir le fragment d'*AP* cité en *SP1*, p. 57, sous [70a].

[1] *pratarpayet*. Il s'agit du *tarpaṇa* matinal, héritage direct de l'école védique, et qui consiste en libations d'eau, éventuellement accompagnée de substances diverses. Le *Mṛg* envisage quatre catégories de bénéficiaires: les Dieux ou Mantra, où n'apparaissent que les Puissances reconnues par

> [en offrant de l'eau] par le bout des doigts[2] [, les Puissances suivantes]: d'abord le Mantra le plus éminent, puis les cinq Brahman et les cinq autres[3], toutes les Vidyā[4] et tous les Vidyeśvara, tous les *tattva* avec leurs Gouverneurs, en se représentant [ces Dieux] dans la sphère [cosmique] qui s'étend jusqu'à Kāla[5]. Il le fera en disant leur nom au datif, suivi de SVĀHĀ.

Après l'*aghamarṣa*, il doit à nouveau prendre l'*ācamana*, pour se purifier. Guṇottama signifie "le meilleur – le premier – des Guṇa, c.-à-d. des Mantra"[6]: c'est donc le Mūlamantra. [Puis viennent] les cinq Brahman, à partir de Sadyojāta. Par *ādi*, comprendre les cinq Membres (Aṅga). Puis tous les Vidyeśvara, les supérieurs et les inférieurs[7], accompagnés des sept crores de Vidyā. Puis les *tattva*, la Terre et les autres[8] et leurs Seigneurs, Brahman et les suivants[9]. Tous ceux-là, il doit les satisfaire, en disant leur nom propre au datif, suivi de SVĀHĀ,

---

l'école comme supérieures à toutes les autres catégories de divinités – celles-là même que nous retrouverons dans tous les rituels; les Muni; les Bhūta; et les Ancêtres. Les textes diffèrent quant à la classification, et au contenu des diverses familles. C'est dans les listes de Dieux que l'on trouve le plus de variantes, la catégorie étant même parfois scindée en Dieux et Mantra (par ex. dans le *PKām*). Voir *SP1*, pp. 60-66; *PKām*, 3, 137b-152a (passage donné en *Aj* I, p. 184, avec une numérotation des *śloka* légèrement différente de celle que nous suivons); *Aj*, 19, 59-74.

[2] C'est le *daiva-tīrtha*: vois *SP1*, p. 52.

[3] Le composé *brahmādipañcakam* est lu comme le suggère N.K. dans son comm.; car il est naturel de voir ici nommer les Aṅga. Mais il serait possible de voir dans *brahmādi* une liste de cinq Dieux, comme en *Aj*, 19, 62a ou *PKām*, 3, 145a.

[4] Comme toujours, le terme de Vidyā est ambigu. N.K. comprend qu'il s'agit des sept crores de Mantra. Il pourrait aussi s'agir de Déesses plus caractérisées, comme celles dont on a des listes en *Aj*. Le *PKām* nomme sous le nom de Vāṇī la seule Sarasvatī (ou Vāgīśī), appelée très souvent Vidyā dans le *Mṛg* aussi.

[5] Kālāgni, à la base des mondes. Voir 1, 6, n. 8.

[6] Pour *guṇa* dans le sens de *mantra*, voir 7, 68b (où l'interprétation s'impose) et Index.

[7] Voir *vp*, 4, 3-4 pour les Paravidyeśvara (ou Mantramaheśvara) et 4, 9 pour les Aparavidyeśvara (ou Mantreśvara); ou encore *vp*, 1, 22-23.

[8] On aurait pu penser aux trois *tattva* englobants nommés *ātma-*, *vidyā-* et *śiva-tattva* et à leurs trois Gouverneurs (voir 1, 6, n. 7). Mais la glose de N.K. nous renvoie aux cinq *tattva* dont les noms sont ceux des éléments, conçus comme englobant à eux cinq tout le cosmos. Ils s'identifient alors aux *kalā* (voir *SP3*, p. xv et n. 24) et sont gouvernés par les cinq Kāraṇa: Brahman, Viṣṇu, Rudra, Īśvara et Sadāśiva. Ces cinq Puissances sont nommées comme Deva en *PKām*, 3, 145a.

[9] Si l'on compare cette liste à celle des divinités dont on a expliqué les *mantra* au ch. 1, ou aux descriptions des mondes supérieurs de *vp*, 13, on voit qu'il manque beaucoup de Dieux et Déesses (les Śakti, Caṇḍa, les Lokapāla, etc., qui ne rentrent pas dans les 7 crores de Mantra). Le choix semble même assez arbitraire.

tout en se les représentant dans l'ensemble du Chemin[10] qui va jusqu'à Kālāgni.

> **17-18a.** Ensuite, avec le cordon sacré pendant au cou, [il satisfait] les Muni[1]: le groupe qui commence par Sanaka, celui qui commence par Bhṛgu, ainsi que les chefs de son *gotra* et de son *pravara*, [en laissant couler l'eau] par la base de l'auriculaire.
>
> Puis les Bhūta et les autres, [en laissant couler l'eau] entre les phalanges des doigts [rapprochés].

Avec l'*upavīta* pendant au cou, c.-à-d. par lequel il n'a fait passer aucun des deux bras, il doit satisfaire les Muni: Sanaka, Sanandana, Sanatkumāra, etc.[2], ainsi que Bhṛgu et les autres[3]; puis les chefs de son *gotra* et de son *pravara*[4]. Le *tarpaṇa* se fait pour tous par le "*tīrtha* des Ṛṣi", c.-à-d. par la base de l'auriculaire[5]; et, comme on le dira tout à l'heure, avec NAMAḤ [à la fin du *mantra*][6]. Les chefs de *pravara* viennent avant les chefs de *gotra*, par ex. Vasiṣṭha etc. précèdent Parāśara etc.[7]

Les Bhūta et les suivants, il les satisfait [en laissant couler l'eau] entre les phalanges des doigts: c'est ce qui est dit[8]. La masse des Bhūta se divise en quatre: le Bétail, les Bêtes sauvages, les Oiseaux et les Serpents. Le *ādi* renvoie aux Océans, aux Arbres et aux choses semblables. C'est ce qu'on lit dans le *Yogayajñavalkīya*[9] qui, après les mots: "Ensuite, il satisfait de même...", continue ainsi:

---

[10] Il est rare de voir le terme de *maṇḍala* appliqué a la totalité du cosmos. Comprenons en tout cas que les Dieux ainsi évoqués sont partout sur le Chemin, de l'extrémité supérieure où est Śiva à la base où est Kālāgni.

[1] On notera que le *Mṛg* fait entrer dans une même catégorie nommée "Muni" deux groupes qui sont traités séparément dans le *PKām*, suivi par *SP1*. Les personnages du groupe de Sanaka sont là nommés Manu (ou Manuṣya) et les autres – avec des listes différentes – Ṛṣi ou Muni.

[2] Voir *SP1*, p. 62, qui reprend *PKām*, 3, 147b-148a (en changeant Bhṛgu, qui apparaît ici dans *PKām*, en Ṛbhu).

[3] Il s'agit évidemment d'une liste de Ṛṣi (on sait qu'elles contiennent parfois Bhṛgu), mais on ne peut savoir laquelle, celles que donnent les textes parallèles (*SP1*, pp. 60-62; *PKām*, 3, 146b-147a; *Aj*, 19, 67b-68a) différant entre elles et ne nommant d'ailleurs pas Bhṛgu.

[4] Voir KANE, *HDh* II, pp. 482 sq. Les chefs de *gotra* peuvent appartenir à la liste qui commence par Bhṛgu. L'un d'eux sera dans ce cas nommé deux fois, une fois en tant que Muni, une fois en tant que chef du *gotra* propre de l'officiant. Les chefs de *pravara* sont les ancêtres, plus ou moins lointains, des précédents.

[5] Opinion différente dans le *PKām*, 3, 126a: le *tīrtha* ainsi décrit est pour ce texte le *tīrtha* "de Prajāpati"; selon *SP1*, p. 62, il sert aux libations des seuls Manu.

[6] Ligne 20a.

[7] Voir n. 4.

[8] C'est le *tīrtha* que le *PKām*, suivi par Somaśambhu, utilise pour les Ṛṣi. Voir n. 5. Une assez grande confusion semble avoir régné au sujet des descriptions des différents *tīrtha*.

> "...les Maîtres des bois[10], les Herbes, les quatre sortes de Créatures, les Rivières, les Dieux, les Arbres, les Serpents, les Océans et les Montagnes."

18b-20a. Ensuite, avec le cordon sacré vers la gauche, [il satisfait] les Pères (Pitṛ)[1], les Grands-Pères paternels avec leurs épouses, les Arrière-Grands-Pères en ligne masculine avec leurs épouses; de même ses *guru*: les incitateurs, les éveilleurs et les suprêmes; les Frères, les Amis, les Précepteurs, les Grands-Pères maternels et les Oncles. [Il les satisfait] en employant leurs noms suivis de SVADHĀ.

Pour le groupe intermédiaire, il faut NAMAḤ.

prapūrvān signifie *prapitāmahān* (Arrière-Grands-Pères). "Avec leurs épouses": avec la femme du Grand-Père paternel et la femme du père de ce dernier, etc. Il y a trois sortes de *guru*: les incitateurs (*codaka*), les éveilleurs (*bodhaka*) et les suprêmes (*para*). Les incitateurs sont ceux qui vous mettent en branle[2]; les éveilleurs, ceux qui commentent [les textes][3]; les suprêmes, ceux qui confèrent l'*anugraha*[4]. "De même" signifie: "comme pour les Pères et les autres". Par le mot "frères", il faut entendre ses frères plus jeunes, ainsi que les aînés[5].

---

[9] Traité de *Smṛti*.

[10] *vanaspati*, différent de *druma*, nommé plus loin. Si l'on en croit les spécialistes (voir MAJUMDAR, *Vanaspati*, pp. 79-89 – aucune opinion discordante n'est mentionnée), il s'agit des arbres qui donnent des fruits sans avoir (apparemment) porté de fleurs au préalable; par ex. le *Ficus glomerata* (*udumbara*).

[1] Il s'agit pour chaque officiant de satisfaire (avec de l'eau) ses propres ancêtres. Le pluriel est un pluriel de politesse (comme prob. en *SP1*, p. 64). Ou bien on comprendra que l'Āgama envisage globalement tous les Pères, Grands-Pères, etc., des différentes personnes à qui s'adressent ses instructions.

[2] Qui vous apprennent les rudiments de connaissance? Ou vous poussent à vous instruire?

[3] Textes śivaïtes seulement, à la différence des *upādhyāya* nommés plus loin, qui enseignent n'importe quelle branche du savoir.

[4] *i.e.* la *dīkṣā*.

[5] Nous interprétons ainsi *gurubhrātṝn*, bien que l'expression ne soit pas courante, par nécessité logique.

"Vers la gauche": on dit que l'*upavīta* est à gauche (*apasavya*) quand on a enfilé son bras gauche dedans[6]. Toutes les personnes [nommées], il faut les satisfaire en disant leurs noms suivis de SVADHĀ. Ceux du milieu sont les Ṛṣi[7], parce qu'ils sont mentionnés entre les Dieux, etc., nommés en premier lieu, et les Pitṛ, nommés à la fin. Ces Ṛṣi, il faut les satisfaire, en disant NAMAḤ [après leurs noms]. C'est ce que demande le *Mataṅga*[8]:

> "Le *mantra* se termine par SVĀHĀ pour les Dieux, par NAMAḤ pour les Ṛṣi, tandis que, pour les Pères, on met SVADHĀ à la fin. Ainsi convient-il de procéder au *tarpaṇa*."

20b-21a. Après quoi[1], il se représentera le Dieu Sadāśiva dans le disque du Soleil. Après avoir prononcé son *mantra*, et en appuyant sur Lui sa pensée, il versera un *añjali* d'eau.

21b-22a. [Par ce geste] est intégralement accompli le culte divin, avec [l'offrande de] l'*arghya* qui le précède.

Il fait alors un *japa* [des *mantra*] de Śiva et de Ses Membres, l'offre [au Dieu] et procède aux rites qui suivent.

Maintenant, il se représente le Seigneur Sadāśiva dans le disque du Soleil[2].

---

[6] Autrement dit, il repose sur l'épaule droite. C'est la position obligatoire pour tous les rites concernant les Ancêtres.

[7] C.-à.-d. les groupes mentionnés au *śl.* 17, et appelés là "Muni". Mais qu'en est-il des Bhūta?

[8] *MatP, kp*, 2, 21 avec des variantes non significatives. On notera que le *MatP* ne considère comme notre texte que trois groupes de personnages à satisfaire, au contraire du *PKām*, qui multiplie les classes, affectant à chacune un *tīrtha* différent et une terminaison différente. Pour ces dernières, voici les instructions du *PKām*, 3, 140b-142:

svāhayā mantradevānāṃ sarasvatyās tathaiva ca //
dikpatīnāṃ munīnāṃ tu namo'ntaṃ manuje vaṣaṭ /
siddhānāṃ grahasaṅghānāṃ namo'ntaṃ parikalpayet //
bhūtānāṃ vauṣaḍantaṃ syāt pitrādīnāṃ svadhāntakam /
sarvaṃ hṛdayapūrvakam.../

SP1, pp. 60-64, suit le *PKām*.

[1] Le rite décrit dans ces deux *śloka* se situe à la fin du *tarpaṇa*, alors que l'officiant est encore dans la rivière ou l'étang où il a pris son "bain d'eau". C'est pourquoi sa description interrompt, à peu près dans tous les ouvrages, la présentation des *snāna* (voir par ex. *Aj*, 19, 76-77a). On notera que dans le *Mṛg* cet hommage à Śiva sous la forme du Soleil n'est pas complété par une Sūrya-*pūjā* proprement dite (voir sur ce point *Rau* I, App. II). Il en tient lieu.

Les versets sont traduits en fonction du comm.

[2] Le Soleil vient de se lever.

Après la prononciation du *mantra* (*mantroccāra*)[3], il doit à nouveau se Le représenter en pensée[4] et, ce faisant, offrir un *añjali* d'eau. Ayant ainsi accompli intégralement, c.-à.-d. avec tous ses moments: fumigation, offrande des lumières, onction, offrande de fleurs, etc., le culte divin – le culte du Dieu, tel qu'on va le décrire, et qui est précédé de l'offrande de l'*arghya* –, il fera un *japa* du *mantra* de Śiva accompagné de ses Membres et l'offrira à Bhagavat. Il s'engagera alors dans le rite qui suit, à savoir les ablutions de Feu[5].

Bain de feu

[Indra] en donne la règle:

> **22b-25.** Maintenant[1], l'ascète (*yati*) doit prendre un bain de cendre. Celle-ci est faite à partir de galets de bouse de vache [ramassés] en forêt, ou de bois comme le *palāśa*, le santal, etc. [Le combustible] aura été récolté avec le *mantra* du début (SADYOJĀTA), empilé avec VĀMADEVA, enflammé avec AGHORA, et [le feu] attisé avec PUṂS (TATPURUṢA), entouré avec VARMAN, protégé avec ASTRA.
>
> La cendre ainsi obtenue sur une aire pure est faite de Śiva. Il faut, ô toi le meilleur des *dvija*, la recueillir avec ĪŚA, réciter sur elle les *mantra* de Śiva et de Ses Membres, la rassembler, et la placer avec HṚD dans un récipient convenable, protégé par ASTRA et VARMAN.

---

[3] Selon *Aj, loc.cit.*, et le *Kālottara* cité là (n. 12), le *mantra* est le *ṣaḍakṣara*, *mantra*-de-six-syllabes, soit probablement: "Oṃ śivāya namaḥ".

[4] On pourrait rapporter les mots *cetasā smaran* à la ligne suivante et comprendre que le fidèle fait mentalement une *pūjā* complète, en s'en représentant tous les moments. Mais N.K. écarte cette lecture, parce que le culte mental sera enjoint – et décrit dans tous ses détails – plus tard, juste avant le culte extérieur de Śiva. Il comprend donc que l'offrande d'eau accompagnée d'une représentation mentale équivaut à un culte complet. Le *japa* indiqué par le texte étant celui des *mantra* de Śiva, il ne s'agit pas d'un culte rapide à Sūrya, mais bien d'un culte à Śiva, ce sur quoi il va insister.

[5] Presque tous les Āgama présentent ainsi le *bhasma-snāna* à la suite du *vāruṇa-snāna*, comme si, sortant de l'eau, le fidèle ouvrait son sac de cendre pour s'en frotter le corps. D'où prob. l'interprétation que donne N.K. des mots *uttaram ārabhet*. Mais il n'est pas certain que le *Mrg* considère les ablutions de cendre comme obligatoires pour tous (voir *śl.* 22b, comm. et n. 3); et "ce qui suit" pourrait bien être, le plus souvent, le culte de Śiva.

[1] Voir *SP1*, pp. 30-38; *Aj*, 19, 77*sq; PKām*, 3, 52-84a.

atha signifie: "après le bain d'eau". C'est alors que l'ascète (*yati*) doit prendre un bain de cendre. Il ne faut cependant pas restreindre [la portée de l'injonction] en disant que l'ascète seul doit faire ces ablutions; car les ablutions de cendre sont également enjointes par notre tradition au maître de maison et aux autres. Le *Pauṣkara* dit par ex.[2]:

> "Le maître de maison appose sur telle ou telle partie de son corps une pastille (*tilaka*) ou la triple raie (*tripuṇḍra*)."[3]

Par ailleurs, lorsque le *Mataṅga*[4] ou d'autres ouvrages affirment:

---

[2] Le *kp* du *Pau* est perdu. Mais on a la même ligne en *PKām*, 3, 60a, précédée d'une autre qui concerne justement le *yati*:

yatir uddhūlanenaiva snāyān nityam udaṅmukhaḥ/

[3] Le témoignage d'un seul traité ne semble pas suffisant pour écarter la lecture naturelle de notre texte. En fait, les instructions sur ce point sont asez confuses, le même Āgama se faisant souvent l'écho à la fois de la règle qui réserve le bain de cendre au *yati*, et de celle qui l'étend à toutes les catégories de fidèles.

Le *PKām* par ex., après avoir inclus le *gṛhastha* parmi les personnes qui peuvent utiliser la cendre (voir n. 2) ajoute plus loin (3, 101) que l'on peut aussi distribuer les bains ainsi: celui d'eau pour le *gṛhastha*, celui de cendre pour le *yati*, et les autres pour l'un et l'autre, comme rites occasionnels:

vāruṇam vā gṛhasthānāṃ yatīnāṃ bhasmanā kṛtam /
snānāntaraṃ tayor eva naimittikam udāhṛtam //

L'*Aj* fait le contraire. Il annonce en premier lieu (19, 96) une règle identique à celle que nous venons de donner; et plus tard (109b-111) admet que le *gṛhastha* peut aussi se marquer le corps de cendre dans un but de *prāyaścitta*.

Kṣemarāja, en commentant *SvT*, 2, 17, accepte un compromis analogue: le *bhasma-snāna* est obligatoire pour les *naiṣṭhika* (*i.e.* les *brahmacārin* à vie) et facultatif pour les *gṛhastha*.

Il n'est pas téméraire d'affirmer que la règle ancienne limitait le *bhasma-snāna* aux seuls ascètes, ce dont témoignent les termes de *yati* ou de *vratin* souvent employés pour désigner celui qui fait le rite (en *SP1*, p. 38, *śl.* 42, le terme de *vratin* a été mal traduit par "initié"). Il semble que le *Mṛg* accepte cette règle, car les instructions relatives aux différentes façons d'appliquer la cendre que l'on trouvera dans le *cp* (1, 3) ne concernent que les seuls *vratin*. On peut donc ici, en dépit du comm., prendre *yati* dans son sens fort: c'est un ascète, au moins pour une période donnée.

Dans la plupart des Āgama, cette règle a été abandonnée. On insiste sur les effets universellement bons de ce bain "de feu" (qui est mille, dix mille, un million de fois supérieur au bain d'eau...), et on ne songe aucunement à en priver telle ou telle catégorie de fidèles. Il serait intéressant d'explorer systématiquement les textes de ce point de vue, car il y a peut être là une possibilité de datation relative (de l'Āgama, du chapitre ou d'une partie de chapitre selon les cas).

Terminons par deux remarques. La première est d'ordre historique: le *bhasma-snāna* de l'école *śaiva* semble venir tout droit de l'école *pāśupata* (où, notons-le, il ne concerne que des personnes dont le mode de vie est ascétique). La seconde est d'ordre structural: les deux bains d'eau et de cendre – les seuls significatifs dans les listes plus ou moins longues qu'on nous propose – s'opposent entre eux comme les éléments Eau et Feu eux-mêmes, et en ont les vertus. Le premier, apaisant, convient aux hommes engagés dans des activités normales; le second, brûlant, nous semble tout indiqué pour les ascètes en quête de pouvoirs.

[4] *MatP*, *kp*, 2, 26 (trois variantes). Cité en *SP1*, p. 31, sous [37a]. Le passage du comm. de N.K. qui commence ici et se termine à la citation du *Niśvāsottara* (comprise) est repris presque mot pour mot par N. dans son comm. à *AP* (p. 21).

> "Celui qui, dans la mesure du possible, se baigne ainsi dans l'eau une fois par jour, celui-ci a le droit de procéder au bain de cendre; autrement pas, ô Taureau parmi les Muni!",

ou que notre texte lui-même déclare plus haut que "le bain de feu, qui se fait avec de la cendre selon une méthode qu'on dira, concerne celui qui est déjà purifié par l'eau"[5], cela ne veut pas dire que les ablutions d'eau soient absolument obligatoires avant celles-ci. En précisant "dans la mesure du possible", [le *Mataṅga*] veut au contraire enseigner que le bain de cendre sera ou non précédé du bain d'eau, selon les capacités [du fidèle]. Car les mots "après ou pas après" du *Kiraṇa*[6], et d'autres semblables, reconnaissent la possibilité, pour les ablutions de cendre, de se faire même en l'absence d'une ablution [préalable] à l'eau. Et c'est ce que dit aussi, fort clairement, le *Svāyambhuva*[7]:

> "Un autre bain, qui se fait avec de la cendre, est appelé 'de feu'. Il est de règle chaque jour après le bain d'eau, ou même sans ce dernier."

Le *Mataṅga* lui-même, après [le premier passage cité], déclare[8]:

> "À se baigner sans cesse dans l'eau, on tomberait malade; aussi n'est-il pas recommandé [de le faire], tandis qu'une ablution de cendre est toujours bonne."

Ce passage montre que, pour les personnes très malades ou qui ont un empêchement [majeur], le bain de cendre doit se faire quotidiennement, sans égard pour le bain d'eau. Pour les autres, il en ira[9] selon leurs possibilités. C'est ce que dit le *Niśvāsottara*[10]:

> "Il faut se baigner à l'eau une fois [par jour]; et en outre, aux trois *sandhyā*, avec de la cendre, comme le font toujours les malades."

Cette cendre doit être faite à partir de "galets"[11] de bouse de vache, c.-à-d. de boules de bouse de vache – purs, provenant de la forêt. La même chose est enjointe dans le *Pauṣkara* qui, après avoir dit [que la cendre devait provenir] "de la bouse d'une vache rousse (*kapilā*) ou d'un taureau, qui n'a pas touché le sol", continue ainsi: "Si l'on n'a pas de vache *kapilā* ni de taureau, on ramassera en forêt des 'galets' [de bouse de vache] purs et propres."

Le mot "galet" (*upala*) est bien connu pour désigner les bouses de vache que l'on trouve dehors.

---

[5] Ici, *śl.* 4a.

[6] *Kir*, *kp*, 1, 17a: *kṛtvā snānaṃ jalasnānād uttaraṃ vātha nottaram.*

[7] *Svā*, 5, 12 (T. 39, p. 13: deuxième l. corrompue); cité *SP1*, p. 31, sous [37c].

[8] *MatP*, *kp*, 2, 27; cité *SP1*, p. 31 sous [37 d]. Ce *śloka* suit immédiatement celui que N.K. a cité plus haut (voir n. 4), les deux *śloka* ensemble servant d'intr. à la description du *bhasmasnāna*.

[9] Du bain à l'eau. Il n'est pas question pour N.K. de dispenser du *bhasma-snāna*.

[10] Ouvrage inconnu de nous. Le passage est cité *SP1*, p. 31, sous [37e]. Mêmes instructions en *PKām*, 3, 52-53a.

[11] Litt.: "pierres" et même "pierres-à-moudre" a cause de leur forme ronde et aplatie.

"Ou de bois": de bois de *palāśa*, de santal, etc. Et comment doivent être cette bouse ou ce bois? Il répond par les mots: "récoltés avec le *mantra* du début", etc. Le "*mantra* du début", c'est le premier[12], c.-à-d. SADYOJĀTA. C'est avec ce *m.* que les [combustibles] sont récoltés, c.-à-d. amenés. Ils sont empilés avec VĀMADEVA, c.-à-d. disposés de façon qu'ils puissent sécher. Avec AGHORA on les enflamme, et avec TAT-PURUṢA on les ventile, c.-à-d. qu'on attise [le feu]. À partir de [ces matériaux brûlés], que l'on entoure de la Cuirasse (KAVACA) et que l'on protège avec l'Arme (ASTRA), on obtient, sur une aire pure, la cendre de Śambhu – de Śaṅkara. On la prend avec ĪŚA, on récite sur elle le *mūlamantra* et ses Membres, et on la verse avec le *mantra* du Cœur dans un récipient pur – un Vase neuf ou autre chose – qui a été protégé par KAVACA et ASTRA[13]. Tel est l'ordre des opérations.

26. Avec cette [cendre][1], l'homme avisé[2] doit se saupoudrer[3] successivement la tête, le visage, le milieu du corps, les jambes, etc.; puis toutes les parties du corps, sauf les mains et les pieds.

Avec la cendre ainsi préparée, il doit, dans cet ordre, se saupoudrer la tête, le visage, le milieu du corps, les jambes, etc.; [puis][4] toutes les parties du corps: bras, etc., en exceptant les mains et les pieds. "Avisé" (*sudhīḥ*) signifie qu'il se concentre [sur ce qu'il fait].

---

[12] Le premier des *brahmamantra*; ou peut-être "le premier-né"?

[13] Très probablement: on récite ASTRA, puis KAVACA; on met la cendre; on récite KAVACA puis ASTRA. Ainsi se trouve constituée une double garde armée autour de l'objet à protéger (technique du *sampuṭa*: voir *SP1* et *SP3*, Index). Mais le texte n'est pas clair.

[1] Le *bhasmasnāna* décrit brièvement ici correspond au *bhasma-vidhisnāna* des textes qui enjoignent pour commencer un *bhasma-malasnāna* avec ASTRA: voir *SP1*, p. 34 ou *PKām*, 3, 62b-63a.

[2] *sudhīḥ*. Mais voir comm.

[3] *uddhūlayet*. En fait, l'*uddhūlana* est plus qu'un saupoudrage. C'est un "frottage" de cendres.

[4] Ou "c'est-à-dire", mais le *bāhvādi* semble relancer une nouvelle série.

On notera que notre texte ne semble pas avoir en vue une liste déterminée de parties à saupoudrer; tandis que d'autres désignent expressément la tête, le visage, le cœur, les parties intimes et le corps (ou les jambes), ces cinq parties étant touchées de cendre avec les *mantra* qui leur correspondent: ĪŚĀNA, TAT-PURUṢA, AGHORA, VĀMA et SADYOJĀTA (voir *SP1*, p. 34; *PKām*, 3, 63b-65a; *Aj*, 19, 92-94a). Les autres parties du corps, si elles sont mentionnées, sont alors touchées avec d'autres *mantra*: soit les six *aṅga* (*PKām*, *ibid.*), soit ASTRA seul. Par ailleurs, la plupart des Āgama font suivre ces frottements initiaux d'une application de cendre en un nombre varié de points du corps (listes en *Aj*, 19, 101-109; *PKām*, 3, 69-76); et ils donnent la technique à suivre pour chaque classe.

> **27.** Pour chacune des parties [touchées], il devra purifier la main qui travaille avec ASTRA[1].
>
> Comme auparavant, [il procédera ensuite] à l'aspersion avec les *mantra*[2], à l'adoration de la Sandhyā et au reste – l'adoration du Soleil exceptée.

Après avoir fait le saupoudrage sur tel ou tel membre, il devra purifier la main qui travaille avant de saupoudrer le membre suivant. "La main qui travaille", c'est la main droite; ou la gauche pour le saupoudrage des parties que la main droite n'atteint pas. Lorsque tout ceci est fait, il se drape dans un vêtement inférieur propre et se nettoie mains et pieds avec de la terre [et de l'eau]. C'est dit dans le *Mataṅga*[3]:

> "Ce qui n'est pas accessible à la main droite [sera saupoudré] avec la gauche. [Donc] on se frotte d'abord les mains l'une contre l'autre avant de se saupoudrer soigneusement le corps.
>
> Après avoir revêtu un vêtement inférieur propre, on doit se nettoyer les mains avec de la terre[4], puis avec de l'eau propre. Les pieds aussi, sept fois de suite avec de la terre."

Comme plus haut, il fait après ce *snāna* un *mantrābhiṣeka*, la Sandhyā et le *tarpaṇa* des Dieux et des Pères. Jusqu'à quel stade? Il précise: "excepté l'adoration du Soleil". Autrement dit, il fait ici toute la série des rites indiqués plus haut, jusqu'à l'adoration du Soleil[5].

Bain de terre

[Indra] parle maintenant du bain de terre:

> **28-29a.** Sur de la terre qui a touché une eau excellente,

---

[1] Traduction en accord avec le comm. L'expression est reprise par A. sous la forme suivante: *pratyaṅgam astreṇa karmahastaśuddhiṃ smaran uddhūlya*... où N. n'explique que le mot *karmahasta* (*AP*, p. 20). A. semble enseigner par là qu'il faut saupoudrer toutes les parties de cendre avec ASTRA (= le *bīja* d'Astra), en pensant que ce *mantra* purifie [aussi] la main active. On peut lire de cette façon les instructions d'*Aj*, 19, 94b. Mais notre texte ne peut être ramené à ce schéma.

[2] Sur le modèle du *śl.* 14. Mêmes instructions ailleurs.

[3] *MatP*, *kp*, 2, 36 et 38b-39a, avec une leçon différente en 38b:

paridhāya sucir vāsaḥ pāṇī prakṣālayet tataḥ /

Même leçon dans la citation du *MatP* donnée en *Aj*, p. 189, n. 8. Mais tous les mss. du *Mṛg* semblent avoir la même version (aux fautes près) de ce *śloka*, et c'est elle que nous traduisons.

[4] Lire *mṛdā* avec T. 677, en accord avec le comm. préc. Ce lavage n'est jamais enjoint avec HṚD.

[5] Voir *śl.* 14-20a.

> comme celle du Gange, de la Yamunā, du Sindhu (=Indus), de la Sarasvatī, etc., ou qui vient d'un bon *kṣetra*, il doit réciter la collection [des *mantra*][1]; avec cette terre, il dessine trois raies (*tripuṇḍra*) sur les parties [principales] de son corps, en commençant par la tête.

Il faut inférer (parce qu'on ne le dit pas) qu'il s'agit [des ablutions] de terre. Sur de la terre purifiée par une eau sainte comme le G., la Y., le S., la S. ou une autre, ou qui vient d'un *kṣetra* pur comme celui de Naimiśa, il fait le *japa* de la *saṃhitā*. Avec cette terre, il fait sur les parties de son corps, en commençant par la tête, des marques avec ses doigts[2], en récitant les *aṅga-* et *brahmamantra*. C'est cela, doit-on ajouter, qui accomplit le bain de terre.

Bain de vent

> **29b.** Le bain de vent [se prend] avec de la poussière [transportée par] le vent, en se rappelant[1] la collection des *mantra*.

En se remémorant d'abord les *saṃhitāmantra*, se placer dans un vent chargé des poussières pures mentionnées plus haut[2]: tel est le bain de vent.

Bain céleste

> **30.** En se rappelant Śiva, s'offrir à la pluie faste illuminée de Soleil et faire sept pas vers l'Est. Ce bain par l'eau du ciel est appelé "céleste"[1].

Se placer face à l'Est et faire sept pas en récitant le *mūlamantra*, sous une pluie illuminée de Soleil[2], donc "sans nuages", faite d'eau céleste, purifiante[3].

---

[1] Pour la *saṃhitā*, voir 3, 2-3, n. 12.

[2] L'expression suggère que la marque ainsi faite est "l'image" du doigt, ce qu'il ne faut évidemment pas prendre à la lettre en ce qui concerne sa longueur.

[1] C.-à-d.: "en récitant...". Même chose ailleurs.

[2] Au *śl.* 4.

[1] Ou "d'éther": voir *śl.* 5b et note *ad loc.*

Bain "de guru"

> **31a.** Celui qui, en état de pureté, porte avec sa tête les pieds de son *guru* en récitant [le *mantra*] de Śiva, [celui-là prend] un bain "de *guru*".

Pour effectuer le bain "de *guru*", il faut, avec sa tête pure, supporter les deux pieds de son *guru*[1] en récitant [le *m.*] de Śiva. "Avec sa tête, lorsqu'on est pur": il ne faut pas toucher les pieds du *guru* si, pour une raison quelconque, on a des doutes sur son état de pureté. Seul le [disciple] pur recueille les fruits de ce bain qui consiste à adorer les pieds du *guru*.

Bain mental

> **31bc.** Réciter en pensée le *mūlamantra* jusqu'à son extinction totale, et s'inonder avec l'eau qui surgit [alors] de la Śakti. Cela s'appelle "bain mental".

"Le *mūlamantra*, jusqu'à son extinction": réciter mentalement le *m.* en l'allongeant jusqu'au *dvādaśānta*[1], c.-à-d. jusqu'à ce qu'il atteigne l'apaisement. De l'eau est libérée, c.-à-d. engendrée par ce *m.*: elle s'écoule de la Śakti indivise. Avec cette eau, il faut s'inonder, se baigner. C'est ce que dit le Guru[2]:

> "Lorsque la Śakti indivise est "excitée" [par le *m.*], il s'écoule [d'Elle] en abondance de l'eau qui est du nectar (*amṛta*).

---

[2] Litt.: accompagnée de l'ardeur du Soleil.

[3] Il semble que l'idée qui commande ce bain soit la suivante: si le soleil brille, c'est qu'il n'y a pas de nuages couvrant tout le ciel. Tout se passe donc comme si l'eau, au lieu de venir de sa source habituelle (le nuage), venait du ciel (ou "de l'éther").

[1] Le disciple prosterné place sur sa tête les pieds de son *guru* assis.

[1] Voir *SP1*, p. 106, n. 6 et Pl. VI; et *SP3*, p. 394.

[2] Pas nécessairement le *guru* de N.K., mais sans doute un ancien maître, probablement Sadyojyoti, couramment appelé Siddhaguru.

Il faut imaginer le Haṃsa plongeant au sein de cette onde et remontant ensuite[3]."

Tel est le bain mental.

Il conclut:

> **32.** Celui qui s'est ainsi purifié par les ablutions (*abhiṣeka*) enjointes par la règle peut entrer dans le sanctuaire (*dhāman*) par un chemin qu'il aura nettoyé en dispersant [les Obstacles].
>
> Après un culte à Gaṇapati, aux Bhūta et aux Gardiens, il devra, pour obtenir ce qu'il désire, rendre hommage au Cercle des Mantra du Seigneur.

L'*abhiṣeka*, c'est le bain; il est "enjoint par la règle", c.-à-d. enseigné dans les *śāstra*, de la façon qu'on a dite. [L'officiant] s'est rendu pur par ce bain. Le "chemin", c.-à-d. la Porte, est "nettoyé", ou purifié, "par la dispersion", l'écartement des Obstacles, qui se fait grâce au culte de Vināyaka et des Dvārapāla[1]. Étant, par ce chemin, entré dans le lieu du culte (*yāgadhāman*), il doit adorer la Roue des Mantra[2] de Śiva pour que se réalise ce qu'il désire[3]. Pour être plus clair, il précise: "après avoir fait le culte de Gaṇapati, des Bhūta et des Gardiens". Les Gaṇa, ce sont Nandin et les autres[4], et leur Maître est Gaṇeśvara[5]. Le mot Bhūta désigne les Éléphants des Directions, etc. Les Gardiens, ce sont les [divinités] qui jouent le rôle de Gardiens de Portes, ainsi que Śrī qui est sur la Porte. Il doit avoir fait le culte de tous ceux-là.

---

[3] Le Haṃsa représente le *jīva* (image classique): c'est lui qui, dans ce *mānasa-snāna*, subit les ablutions. On notera que le terme de *mānasa-snāna* ne rend pas bien l'exercice yoguique qu'il désigne.

[1] Voir 3, 34.

[2] N.K. glose *manumaṇḍala* par *mantracakra*. Voir 1, 1b.

[3] Jouissances ou libération. Mais la répétition de ces formules ne tend-elle pas à montrer que le disciple-type est le *bubhukṣu*, même dans la description des rites communs? Voir Intr.

[4] Liste en 3, 22b-23a.

[5] Ce commentaire implique une dissociation du mot Gaṇapati du texte en Gaṇa+Gaṇapati. Effectivement, l'entrée dans le sanctuaire comporte, en plus de l'hommage à Gaṇeśa, un hommage aux Gaṇa dans leur rôle de Gardiens de Porte (voir *PKām*, 4, 22 et *SP2*, p. 46); mais ils sont mentionnés plus loin sous cette rubrique.

III. CULTE DE ŚIVA

Préparation de l'officiant

Le passage qui commence par *atha* donne la règle relative à la *pūjā*, annoncée à la fin du chapitre précédent. Telles sont les connexions: celle avec le chapitre[1] et les autres.

> **1.** Maintenant, dans la maison réservée au culte, pure, protégée par un rampart d'ASTRA, enveloppée totalement par VARMAN, il faut que [le fidèle], transformé en Śiva, adore Śiva au-dedans et au-dehors.

Le mot *atha* veut dire: après le (les?) bain. Dans une pièce réservée au culte (*pūjāgṛha*, glosant *arcābhavana*)[2]; "pure", c.-à-d. débarrassée de toutes les saletés, les épines et le reste; dont la protection est assurée par un rampart d'Armes[3]; et qui est entourée de la Cuirasse (Kavaca), [le fidèle,] transformé en Śiva par le *sakalīkaraṇa*[4], par la pensée constante [qu'il a atteint] l'état suprême, etc., doit adorer Śiva au-dedans et au-dehors.

[Indra] décrit l'imposition [des Mantra] sur les mains, qui sert [plus tard] au *sakalīkaraṇa*[1]:

> **2-3.** Les rites comme l'imposition des Mantra, et d'autres encore, se font avec les deux mains. [L'adorateur] doit donc d'abord "mantrifier"[2] celles-ci, c'est-à-dire, après les avoir

---

[1] Voir 1, 1, n. 8.

[2] Pièce ou maison; probablement, à l'origine, une hutte sommaire au sol de terre battue. D'où le souci d'écarter les épines et les autres saletés.

[3] *śastra-* ou *astraprākāra*. Nous avons ailleurs traduit cette expression par "rampart d'ASTRA". Les deux sens sont superposés; car on récite ASTRA, tout en imaginant que se construit une sorte de rampart d'armes autour du lieu destiné au culte. Voir une technique de protection semblable mais plus complète en *cp*, 1, 99b-102a.

[4] Voir *śl.* 7-10.

[1] Le *sakalīkaraṇa* (voir n. 4) sera décrit en 7-10 sous le nom de *kalā-nyāsa*. Voir ausi *SP1*: *karanyāsa* p. 102, avant l'*ātmaśuddhi*; *sakalīkaraṇa* p. 132, ensuite. Pour les détails du *karanyāsa*, voir *SP1*, App. I (pp. 322-325); *Aj*, 20, 73b-80a; *PKām*, 4, 39b-51a.

[2] On nous permettra ce néologisme pour éviter la périphrase "déposer les M. sur...", qui au

> purifiées par ASI (ASTRA) et inondées [d'*amṛta*], déposer sur elles ce qui suit: [les Mantra] à partir d'Īśāna sur les doigts à partir des pouces; le *tattva* partout; les Membres, en procédant à l'envers; la Splendeur sur les deux pouces et l'Arme (Śastra) qui menace les obstacles, sur les deux index.

C'est avec les deux mains en vérité qu'après avoir brûlé son corps, [l'officiant] effectue les opérations que sont l'imposition des Mantra et les autres[3], de façon à obtenir un corps pur, contruit avec les "parties" du Mantra[4]. Donc il doit, dès le début, déposer les Mantra sur ces mains. Comment fait-il? Il le dit: avec ASI, c.-à-d. le *m.* d'Astra, il doit, pour manifester la Puissance d'Action[5], les purifier totalement, c.-à-d. faire pour les deux mains le rôtissage (*dahana*), le lancer-vers-le-haut (*upaplavana*)[6], le "soufflage" (*pūyana*)[7] et le reste. Ensuite il les inonde, c.-à-d. les asperge avec le phonème OṂ qui est un vase d'*amṛta* déversant continuellement un flot abondant [de nectar]. Ceci fait, il doit déposer sur les doigts, en commençant par le pouce et en terminant par le petit doigt, les [Brahman] à partir d'Īśāna. "Le *tattva* partout": cela veut dire qu'on impose sur les deux mains les trois *tattva* nommés *ātma-*, *vidyā-* et *śiva-tattva*[8], qui sont "partout" parce qu'ils perméent les deux mains. "Les Membres, à l'envers", c.-à-d. en sens contraire du sens suivi pour les Brahman: on place les cinq Aṅga, à partir du Cœur[9], sur [les doigts], en commençant par le petit doigt et en

---

demeurant ne traduit pas bien l'idée que l'on veut exprimer, à savoir la transformation en Puissance (celle qui est représentée par la formule: *mantra*) de l'objet "mantrifié".

[3] Voir *śl.* 4b-5, puis 7-10.

[4] *mantrakalā*. Ces "parties" sont aussi des fragments de Puissance ou d'Énergie, donc des Puissances (voir plus loin, *śl.* 7, n. 2). Mais l'idée de "fragment", "partie", nous semble première: c'est avec ces "parties" que l'on construit le tout, qui sera justement dit "composite" (*sakala*), le rite de construction étant nommé *sakalīkaraṇa*.

[5] En d'autres termes: pour leur donner le pouvoir d'accomplir les actions qu'on attend de ces deux mains: le véritable agent sera la Śakti de Śiva qui, sous forme de différents Mantra, les habite.

[6] Ou *utplavana*. Ce terme s'applique à toutes sortes de techniques, en particulier à celle du vannage: on fait sauter les grains pour que le vent (ou un souffle artificiel) en sépare la balle.

[7] Ou ventilation. Cet acte accompagne naturellement l'*utplavana* dans l'exemple du vannage. Finalement, la série mentionnée, c.-à.-d. un rôtissage suivi de vannage, évoque la préparation très indienne du riz soufflé (analogue au pop-corn américain). Mais il est étrange d'appeler cette image à l'aide pour expliquer la purification des mains.

[8] Voir plus haut, 1, 6, n. 7. Mais s'agit-il bien de ces trois *tattva*? La plupart des textes, après le nettoyage par ASTRA, mentionnent le *nyāsa* du Mūlamantra (voir *Aj*, 20, 75a; *PKām*, 4, 41-42a; *Dī*, 23, 12 cité in *Aj* I, p. 207, n. 4) et nous pensons que le terme de *tattva* (d'ailleurs singulier) le désigne ici. Voir *SP3*, Index. Dans le texte d'A. cité en *SP1*, App. I, le Mūlamantra (nommé *prāsāda*) est déposé plus tard, mais avec une explication analogue: parce qu'il pénètre tout.

[9] On ne dit pas quel est le dernier Aṅga, mais c'est Astra pour tous les textes qui le précisent et

finissant par le pouce[10]. Enfin, on dépose sur les deux index Astra, [l'Arme] qui effraie les obstacles et, sur les deux pouces, la Splendeur (Dhāman)[11], c.-à-d. le Mūlamantra[12].

Après le *karanyāsa*, il faut procéder à la *dehaśuddhi*[1]. Il la décrit:

> **4.** Tourné vers l'Est ou vers le Nord, il fait trois exercices de maîtrise du souffle (*prāṇāyama*); puis il brûle son corps de

---

nous admettrons qu'il en va de même ici. L'hypothèse est d'ailleurs confirmée par le *śl.* 10. Pour Netra, voir n. 12.

[10] Selon le *PKām* (4, 43b-48), le *nyāsa* à partir du pouce est considéré comme fait dans le sens de la *sṛṣṭi*; et le *nyāsa* à partir de l'auriculaire, dans le sens du *saṃhāra*. Cette règle doit être complétée par un enseignement relatif au sens "d'émission" et au sens "de résorption" des Puissances déposées elles-mêmes. Le même texte le donne: on prend les Brahman dans l'ordre d'émission si l'on commence avec Īśāna, dans l'ordre de résorption si l'on commence avec Sadyojāta; pour les Membres: l'ordre d'émission fait commencer par Astra, l'ordre de résorption par Hṛdaya. Voir aussi *Dī*, 23, 13b-15a cité en *Aj* I, p. 207, n. 4. Ces instructions concordent bien avec le procès qui est décrit ici.

[11] Noter ce terme dans le sens de Mūlamantra. On le retrouve avec cette acception dans le *SvT* (*passim*); et Kṣemarāja explique une fois (comm. à *SvT*, 15, 2) que le Dieu suprême – qui dans ce traité est Bhairava – est appelé "Dhāman", d'une part parce qu'il fait briller la Lune, le Soleil et le Feu, d'autre part, parce qu'il sert de lieu de repos au monde tout entier. La seconde vision s'accorde mieux avec la doctrine moniste de Kṣemarāja qu'avec le dualisme du *Mṛg*; mais elle n'est pas inconnue des Āgama.

[12] C.-à-d. Śiva. En définitive, les cinq Brahman, les cinq Aṅga et le Mūlamantra se disposent ainsi:

pouces	: Īśāna	et	Astra	, plus le Mūlam.;
index	: Tat-P.	et	Varman	, plus Astra encore;
majeurs	: Aghora	et	Śikhā	;
annulaires	: Vāmadeva	et	Śiras	;
auriculaires	: Sadyojāta	et	Hṛdaya	.

Ce tableau correspond à celui qui avait été donné en *SP1*, App. VI (p. 331), avec la différence que Netra ici n'apparaît pas. Selon *PKām*, 4, 45b et *Aj*, 20, 77b, ce Mantra devrait être déposé sur les paumes des mains, ce qui est normal si le Mūlamantra, qu'il accompagne en général, y a lui-même été déposé.

Notons que le tableau ci-dessus nous révèle la *saṃhitā* du *Mṛg* (on sait que le contenu de ce terme varie avec les textes: voir *SP3*, pp. 71-73, n. 193): elle est formée de onze *mantra*, comme N.K. le précisera en commentant 7, 43.

[1] Les *śl.* 4-5 décrivent ce que l'on nomme souvent *ātmaśuddhi* (*Aj*, 20, 37-50); on la fait en général suivre d'une *tattva-* ou *bhūtaśuddhi* (*SP1*, pp. 118-128; *Aj*, 20, 51-72; *PKām*, 4, 61-89) que le *Mṛg* ne note pas.

Les 3 lignes 4b-6a sont citées par N. in *AP*, p. 75 avec une variante à la fin.

> *paśu*[2] par l'ardeur d'Astra, qui touche le niveau de Sadāśiva[3].
>
> 5. Ayant soufflé sur la cendre par le Vent fait de Śakti, il contemple, semblable au disque du Soleil, la sphère de Connaissance et d'Action de son esprit (*cit*).

Tourné vers l'E. ou le N., il maîtrise trois fois son souffle – c.-à-d. qu'il le retient longtemps. Avec le feu d'Astra, dont la flamme a été avivée par le *kumbhaka*, et qui a surgi de son orteil droit[4], il brûle le corps fait de *māyā*.

Maintenant, voici ce qui se passe au moment où l'on fait le *prāṇāyāma*[5]. L'*ātman*, logé dans le corps octuple (*puryaṣṭaka*)[6] et rayonnant comme de l'or en fusion, se trouve dans le Lotus du Cœur, que l'inspiration et la rétention de l'air ont fait s'épanouir. Par un *recaka*[7], on le tire vers le haut à travers la *nāḍī* centrale, jusqu'au siège du Bindu[8]; ouvrant alors la porte supérieure[9], on l'envoie, monté sur le Bindu[10], dans l'espace extérieur. Tel est le procès décrit dans les autres traités, et que, selon mon *guru*, il faut suivre. On lit en effet dans le *Kiraṇa*[11]:

"L'*ātman* qui se tient là, on s'en saisit; par un *recana*, on le fait pénétrer

---

[2] L'expression *pāśavīṃ mūrtim* dit plus que *māyeyāṃ tanuṃ* par laquelle elle sera glosée: le corps à détruire est bien fait des produits de la *māyā*; mais s'il existe, c'est parce que l'âme qui l'anime est un *paśu*, ayant encore au moins (en supposant les autres *pāśa* détruits par la *dīkṣā*) le *prārabdha-karman* à consommer.

[3] Ces mots, qui ne sont pas commentés par N.K., nous donnent l'extension verticale du domaine à brûler. *Aj*, 20, 49b parlant des flammes, dit la même chose en des termes plus clairs: *pādāṅguṣthaṃ saṃārābhya mastakāntaṃ*...

Le mot *sadāśivapada* du texte désigne la tête, du centre des sourcils au *brahmarandhra* (domaine de la *kalā* Śāntyatītā, gouvernée par Sadāśiva: voir *SP3*, p. 182 et Pl. IV), et plus précisément ce dernier point, où siège Sadāśiva. Autrement dit, il faut faire disparaître le corps tout entier. Quant à la partie spirituelle, elle a échappé à ce feu grâce à un processus qui accompagne le *prāṇāyāma* et que N.K. précisera.

[4] Voir *SP1*, Index, sous Agni.

[5] Détails sur ce procès en *SP1*, pp. 106-112; *Aj*, 20, 40b-48a; et surtout *AP*, pp. 56-59, avec le comm. de N.

[6] Voir *SP1* et *SP3*, Index.

[7] Il ne s'agit pas d'une expiration au sens habituel du terme, mais d'une poussée de l'air vers le haut à l'intérieur du corps. Le terme propre est *ūrdhvarecaka*, à lire sous l'injonction *recayaty ūrdhvaṃ*. Voir *SP3*, p. 140, *śl.* 19 et n. 40, où le contexte est comparable.

[8] C.-à-d. de Sadāśiva: c'est le *brahmarandhra*. Bindu ici est mis pour Śāntyatītā.

[9] Le *brahmarandhra*.

[10] Le Bindu lui sert de "corps"; car en dépassant le niveau de la *māyā* (gorge), il a perdu son corps subtil (le *puryaṣṭaka* signalé haut), qui n'est fait que des produits de la *māyā*.

[11] *Kir*, *kp*, 2, 3 (avec début différent: voir Bhatt, éd. crit., n. 15).

> dans le Bindu; après quoi, on brûle le corps, en se représentant un ASTRA de flammes."

D'autres disent [simplement] que chacun doit procéder comme on le lui a enseigné.

Mais cette incinération du corps est-elle réelle ou imaginaire? Si elle est imaginaire (*kālpanika*), il revient au même de ne pas l'accomplir. Si elle est réelle (*satya*), la phrase *nirdahet pāśavīṃ mūrtim* est en contradiction avec ce qu sera dit dans le chapitre sur la *dīkṣā*. Car tandis que, lors de la *dīkṣā*, on maintient fermement le corps grossier, en le plaçant sous la domination de la Śakti de Parameśvara, [ici] on l'empêche de consommer les fruits (*bhoga*) du *karman* dont les effets ont commencé à se manifester[12].

De plus, cette même injonction contredit ce qui sera dit dans le *caryāpāda*[13]:

> "Et il ne faut pas se débarrasser de son corps (=se suicider), même si l'on est dans la peine."

Mais il n'y a là aucune faute logique. Car la *dīkṣā* ne permet au *dīkṣita* d'obtenir aisément le fruit [qu'il désire][14] que grâce à la consommation du *karman* dont les effets ont commencé à se manifester, elle-même accompagnée d'un comportement régulier, qui inclut [l'obéissance à] l'injonction présente[15].

Pas autrement. Car on dira dans le chapitre sur la *dīkṣā*[16]:

> "Ainsi a été proclamée la règle qui est un moyen de libération pour les [disciples] capables de se garder des fautes que sont les déviations à la conduite juste dont on parlera plus tard."

Et pour ceux qui, comme les vieillards, les enfants, les faibles, etc., sont incapables [de suivre une discipline], c'est une *dīkṣā* "sans graine" qui leur est donnée. Comme on le dira plus loin, cette obligation ne leur est pas applicable[17].

En outre, ce n'est que dans la mesure où la combustion est réelle que la production d'un corps pur est réelle aussi. Ainsi n'y a-t-il aucune faute (aucune contradiction). Il est dit en effet dans le *Kiraṇa*[18]:

---

[12] Ajouter: ce qui était la raison d'être de la préservation du corps lors de la *nirvāṇadīkṣā*. Voir 8, 144 et comm.

[13] Passage perdu; mais voir l'éd. crit., App. II, p. 254, dern. l. Des instructions semblables se trouvent ailleurs, par ex., comme va le dire plus loin N.K., dans le *Svā*, qui commence son ch. sur l'*antyeṣṭi* (*paṭ* 31: T. 39, p. 114) par le *śloka* suivant:

athātmano vadhaṃ mantrī na kuryāt phalavāñchayā /
na ca duḥkhasamutpattau kāmado deham utsṛjet //

[14] *mukti* ou *bhukti*.

[15] Autrement dit: la vie après la *dīkṣā*, qui n'a d'autre fin que la consommation du *prārabdha-karman*, est vaine si l'on n'obéit pas aux règles, y compris à celle-ci. Il est évident que cet argument d'autorité ne résout pas la difficulté soulevée.

[16] 8, 136b-137a.

[17] La *dīkṣā nirbījā* (ou *nirapekṣā*) n'implique pas l'obéissance aux règles. Cf. 8, 2 et notes.

[18] *Kir*, *kp*. 2, 7a.

> "Il doit se faire un corps de Mantra, fait des trente-huit parties [de Sadāśiva]."

Quant à l'interdiction de se tuer, que l'on trouve dans le *Svāyambhuva* et ici même, elle concerne les égarés, qu'il faut plaindre, et n'entend pas exclure la purification du corps sous forme de combustion, inondation, etc. Car dans le même traité, à l'occasion de la purification, il est déclaré[19]:

> "Puis il doit brûler ce corps fait de *pāśa*, avec le feu qu'est le *praṇava*."

Si maintenant on dit de tout ce qui est imaginaire qu'il revient au même de ne pas l'accomplir, il s'en suivra qu'une masse de rites qui appartiennent à la *dīkṣā* ou à d'autres procès n'auront aucune efficacité: la "saisie" du *caitanya* du *śiṣya* ou d'autres objets, son établissement en soi, son installation en Lui[20], etc.; ou encore le sacrifice mental[21] et le reste; car tout cela est imaginé. Mais cela suffit sur ce point[22].

Ensuite, avec le Vent pur qui s'élève lorsque la Śakti est excitée[23], il élimine cette cendre et contemple, brillant comme mille Soleils levants, le *maṇḍala* de Vision et d'Action de son esprit (*cit*), c.-à-d. la nature propre, faite de Connaissance et d'Action, de son *ātman*. [Cette nature] brille, parce que les liens [de l'*ātman*] ont été ôtés.

Maintenant que l'*ātman*, à la suite de la combustion du corps qui était pour lui un obstacle, est devenu pur (*niṣkala*)[1], aucune action [de sa part] n'est plus possible[2]. La connaissance et l'activité sont logiquement impensables pour qui est dépourvu de corps, etc.[3] [Indra] explique:

6a₁. C'est cela, le seul corps de cet [*ātman*].

---

[19] *Svā*, 7, 2b (T. 39, p. 17, avec *dagdhvā* au début).

[20] Voir par ex. 7, 77b-79a; 8, 66-68; 8, 117-18; etc.

[21] *śl.* 11-31.

[22] Aucune réponse satisfaisante n'a finalement été donnée à la question posée; mais il est remarquable qu'elle ait été posée.

[23] Lorsque la Śakti (c.-à-d. le Bindu) est excitée par Śiva, on parle plus souvent d'un écoulement de nectar. Voir par ex. le passage cité dans le comm. à 2, 31 bc, ou celui donné sous [15a] en *SP3*, p. 477.

[1] *niṣkala* ici serait mal traduit par "indivis". L'épithète souligne la condition spéciale de total isolement où se trouve l'*ātman* au stade actuel. Il annonce le procès décrit plus loin de *sakalīkaraṇa*: imposition des "parties".

[2] Allusion à tous les rites qui suivent et pour lesquels justement l'officiant vient de se préparer.

[3] Voir *vp*, 3, 7b.

Ce *maṇḍala* de Connaissance et d'Action, par nature non obstruant[4], est [appelé] son corps – le corps de l'*ātman* – parce qu'il est pour lui comme un corps: c'est grâce à lui que [l'*ātman*] est capable d'accomplir les actes qui doivent l'être[5].

S'il en est ainsi, pourquoi les Āgama demandent-ils de "construire" un corps fait des trente-huit *kalā*? Il le dit:

> **6a$_2$b.** Mais on sait bien qu'un [corps] qui[1] ne possède pas de membres distincts ne peut rien effectuer[2]. Il faudra donc ici se représenter les membres[3], la tête et les autres, sous forme de Mantra.

Toutefois, le *maṇḍala* de Connaissance et d'Action qui a été décrit, n'ayant pas de membres distincts, est considéré comme incapable d'effectuer – d'accomplir – les actions envisagées: le culte, la méditation et le reste. Aussi longtemps en vérité qu'on ne lui aura pas superposé le corps de Śiva, avec des membres bien séparés, il ne pourra faire ni *pūjā*, ni *dhyāna*, ni le reste. Donc ici – c.-à-d. pendant la *pūjā* et les autres activités rituelles –, il faudra se représenter des membres, la tête et les autres, qui sont des Mantra.

Voici comment:

> **7.** Avec Īśāna, [l'adorateur] construit les cinq têtes: celle du haut, celle de l'Est, etc.; avec Vaktra (Tat-Puruṣa), les quatre visages de lotus;

---

[4] *apratibandha-svarūpam* s'oppose au mot *bandakadeha* utilisé pour désigner le corps qui a été brûlé.

[5] Mais voir la suite, qui nuance cette affirmation.

[1] Traduction pas tout à fait en accord avec le comm.

[2] N., qui cite nos lignes 4b-6a (*AP*, p. 75) pour montrer comment, à la fin de la *bhūtaśuddhi*, le corps subtil est simplement "fait de Dṛk et Kriyā", termine la ligne 6a par *itīṣyate*. Mais c'est probablement parce que le mot *asādhakam* gênait l'argumentation où la citation s'insérait.

[3] Il s'agit ici des différentes parties du corps, et non des cinq Membres, dont il ne sera parlé qu'au *śl.* 10.

Avec[1] les cinq *kalā d'*Īśāna[2], il construit [en pensée] les cinq têtes: du haut, de l'Est, du Sud, de l'Ouest et du Nord[3]. Avec les quatre *kalā* de Tat-Puruṣa, les quatre visages de lotus. Il faut savoir que la construction du cinquième visage, celui d'Īśāna, qui est en haut, est effectuée par la construction même de la tête correspondante; ne pas croire surtout que le corps de Parameśvara n'a que quatre visages[4]. Puisqu'on dit qu'il a dix bras, il faut accepter qu'il ait cinq visages. – Mais la *śruti* elle-même dit nettement qu'il a quatre visages; et cela n'entraîne aucune contradiction avec les bras, puisque ceux-ci étant dans les différentes directions[5], et celles-ci étant au nombre de huit, il doit avoir huit bras. – Sûrement pas! Car le passage "épée, bouclier, arc, flèche, etc."[6] montrera que le corps [de Śiva] a ici dix bras[7].

---

[1] Le procès décrit dans les *śl.* 7-9 est le *sakalīkaraṇa* annoncé dans l'intr. aux *śl.* 2-3. Il consiste en une "construction" magique, avec des Mantra dont chacun est un "fragment" (*kalā*) de Sadāśiva, du corps de ce Dieu (défini en *vp*, 3, 8b-9a), à la place du corps impur de l'adorateur. Pratiquement, celui-ci récite chaque *mantra* (voir quelques modèles en *Rau* I, pp. 22-25 et notes *ad loc.*, pp. 26-28) en touchant la partie de son corps où est censée apparaître telle ou telle *kalā* de Sadāśiva, d'où le nom de *kalā-nyāsa* ("imposition des *kalā*") donné aussi à ce rite.

La plupart du temps, ce *kalā-nyāsa* est précédé d'un rite de même type, mais où les cinq Mantra, au lieu d'être divisés en *kalā*, sont pris en bloc: ce sont alors des *piṇḍamantra* (*Aj*, 20, 84b) et le rite porte le nom de *piṇḍabrahma-nyāsa*, ou *mālābrahma-nyāsa*, ou plus souvent d'*aṅganyāsa*: "*nyāsa* [des cinq Brahman] sur les parties du corps". Là on "dépose", en accord avec *vp*, 3, 9b-13: Īśāna sur sa tête, Tat-P. sur son visage, Aghora sur sa poitrine, Vāmadeva sur ses parties intimes et Sadyojāta sur ses pieds. Voir *PKām*, 4, 91-92 et surtout *SvT*, 1, 46. En commentant ce dernier passage, Kṣemarāja explique que le procès aboutit à la formation d'une *mūrti* semblable à un bâton, sans membres distincts – explications qui nous seront utiles pour comprendre le comm. au *śl.* 13.

Le procès du *kalā-nyāsa* se présente alors comme un complément du précédent: il fait apparaître, sur le fond indivis de cette première *mūrti*, les cinq têtes, les visages, et toutes les autres parties du corps. Voir *PKām*, 4, 94-117 et *SvT*, 1, 47b-53a.

Notons que l'ordre indiqué ici est l'ordre d'émission, qui convient pour les *gṛhastha*; l'ordre inverse, dit de résorption, est réservé aux ascètes (voir *PKām*, 4, 42-43a et 48).

[2] Īśāna, Tat-Puruṣa, Aghora, Vāmadeva et Sadyojāta (ou les formules qui les représentent) ont respectivement 5, 4, 8, 13 et 8 "parties" nommées *kalā*. Le terme désigne d'une part les 38 fragments en lesquels le *mantra* initial du *Taittirīya Āraṇyaka* (texte: *Rau* I, p. 26) est découpé; d'autre part les 38 "fragments" de cette Puissance qu'est Sadāśiva (ou, si l'on veut, la Śakti de Śiva) qui leur correspondent. Dans cette dernière acception, on voit chaque *kalā* comme une Śakti (voir *Aj*, 20, 86), qui porte un nom et vient se loger à sa place (*sthāna*) pendant le *nyāsa*.

Liste en *Rau*, *paṭ* 3 (vol. I, p. 22 *sq*); *Aj*, 20, 85-98; *PKām*, 4, 93-117.

[3] L'ordre est ici l'ordre naturel des directions. Celui dans lequel les cinq Brahman sont déposés lorsqu'on les détache du Dieu pour les besoins du culte (cf. *śl.* 18-19) est différent.

[4] Question controversée. On dit souvent que le cinquième visage existe mais échappe à la vision ordinaire, tout comme la cinquième *kalā* de Tat-P.. (*śāntyatītā*) à laquelle il correspond. Cette *kalā* est non manifestée (*avyaktā*: *PKām*, 4, 100b). Selon l'*Aj*, 20, 90b-91a, l'officiant ne la dépose pas lors du *nyāsa* qu'il fait sur son propre corps, mais seulement quand il opère sur le *liṅga* (lors de la *pūjā*: stade pas clairement noté ici, mais signalé en *Aj*, 20, 170, et ailleurs). Si l'on s'en tient au texte du *Mṛg*, Sadāśiva n'a que quatre visages.

[5] Voir *śl.* 50b.

Puis:

> **8-9.** avec Bahurūpa (Aghora), le cou, les deux épaules, la poitrine, le dos, le cœur, l'estomac et le nombril; avec Vāma, la ceinture pelvienne[1], le pénis, l'anus, les deux fesses, les deux côtés [du tronc], les deux cuisses, les deux genoux et les deux jambes; avec Sadya, les deux pieds, les deux bras, les deux mains, le nez et la tête[2].
>
> C'est ainsi qu'il construit [ce corps], avec les différentes *kalā*.

Les huit [parties du corps] que sont le cou, les deux épaules... (voir texte)[3], on doit les construire avec les huit *kalā* d'Aghora. Le bas du dos, le pénis... (voir texte), avec les treize *kalā* de Vāmadeva. Les deux pieds... (voir texte), avec les huit *kalā* de Sadyojāta. C'est ainsi qu'avec les différentes *kalā* [des Mantra] on forme la *mūrti* aux trente-huit *kalā*.

Il décrit l'imposition des Membres, qui se fait pour [assurer] la protection du corps précédent:

> **10.** Il crée alors mentalement le Cœur (Hṛd), la Tête

---

[6] *śl.* 52b-53a. Il est curieux que N.K. n'ajoute pas que le nombre total des directions est bien de dix.

[7] En tout cas pour notre texte, ce qui n'entraîne nullement qu'il ait cinq visages.

[1] Impossible de dire "les reins", ou "les hanches", car cette partie du corps ne compte que pour une. C'est d'ailleurs toute la bande annulaire, sous la taille, qui est appelée *kaṭi*.

[2] Dans la perspective du *Mṛg*, qui ne parle pas de *nyāsa* mais de "construction" (*kalpana*) du Dieu, l'apparition de ce nez et de cette tête (au sing.!), alors que les têtes et les visages sont déjà formés, est incompréhensible. Elle est moins choquante dans les descriptions qui parlent de *nyāsa*, l'officiant déposant à ce moment-là deux *kalā* de Sadyojāta sur son nez (sing.) et sa tête (sing.). Voir *Aj*, 20, 98 ou *Rau* I, 2, 2b. Il faut alors oublier que chaque *mantra* est censé construire une "partie" du corps divin assimilable à un élément du corps humain, et penser uniquement que vient se loger là une certaine Puissance, qui contribue à construire la Puissance globale dont le nom est Sadāśiva.

[3] Le comm. répète la liste, en utilisant parfois un syn. du mot employé par le texte. Il est inutile de la reproduire. La remarque vaut pour tous les passages semblables.

> (Śiras) et la Touffe (Cūḍā) à leurs places naturelles, comme éléments protecteurs. Sur son corps, il place la Cuiṛasse (Bala=Kavaca) et, dans sa main, l'Arme (Astra) étincelante.

Après quoi, il place, comme éléments protecteurs (*rakṣāṅgāni*), les Mantra: Hṛdaya, Śiras et Śikhā à leurs places: sur le Cœur, etc. Ce n'est pas pour fabriquer le Cœur et le reste, puisque la construction de ces derniers est assurée par le *kalā-nyāsa*[1]. Le mot "Force" (Bala) désigne conventionnellement la Cuirasse, parce que celui qui est enveloppé d'une cuirasse ne peut être vaincu, il a une force irrésistible. Ensuite, après avoir placé la Cuirasse sur le corps, il doit déposer dans sa main droite l'Astra étincelant.

Culte intérieur

Il parle du culte intérieur (*antaryāga*):

> **11.** Cela fait, [l'officiant] doit se représenter le Dieu dans le Lotus de son Cœur: soit la forme commune de Parameśvara, soit une autre. Il Lui rend hommage selon la méthode qu'on va dire.

Ensuite – après cela –, étant donnée l'injonction scripturaire: "Transformé en Śiva, il adorera Śiva"[1], il doit adorer le Dieu dans le Lotus de son Cœur, selon la méthode qu'on va dire. D'abord, il se représentera en lui, soit la forme commune de Parameśvara, c.-à-d. Sadāśiva, soit une autre forme, Bhairava etc., c.-à-d. une forme spéciale, transmise par une école particulière et conforme au rite qu'il veut accomplir[2]: il s'identifiera en pensée à telle ou telle forme.

---

[1] Cette interprétation des Membres, à ce stade, est valable pour tous les textes qui prévoient un *kalā-nyāsa* (ou même un *nyāsa* des Brahman, non divisés en *kalā*: voir *śl.* 7, n. 1) au début du *sakalīkaraṇa*.

Mais il n'en va pas de même partout. En *SP1* par ex. (pp. 132 et 194-196), le *sakalīkaraṇa* consiste en la seule imposition du Mūlamantra et des Aṅga. À ce moment-là, les Aṅga ne représentent plus les protections d'un corps déjà construit, mais les Perfections mêmes de Śiva, qui lui appartiennent en propre et le constituent. Voir sur ce point *SP3*, pp. 400-405, n. 440. Donner ces "Membres" à Śiva, c'est construire Dieu lui-même. Une difficulté inhérente à cette représentation est que le Śiva pourvu de ces Membres (de ces Perfections) peut très bien être un Śiva indivis (voir *SP1*, p. 186, *śl.* 63 où l'expression "*ṣaḍaṅga*" nous avait arrêtée), et que le terme de *sakalīkaraṇa* ne se justifie plus aussi aisément. Voir notre article "Les Membres de Śiva", à paraître.

[1] Voir *śl.* 1.

Comment [faire ce culte]? Il explique:

> **12.** Il offre d'abord dans son Cœur un Trône à Prabhu. Puis, à l'extrémité des trois *maṇḍala*, il L'invite dans la *mūrti* [choisie], en l'attirant vers le bas[1] à partir du [Lieu qui est à] la fin du *mantra*.

Dans le Lotus de son Cœur, il donne un Trône à Prabhu. Ce trône a la forme d'un lotus[2] qui, du fait qu'il s'étend du [*tattva*] "Terre" au [*tattva*] "sakti"[3], a trente-cinq parties. Il se termine par trois *maṇḍala*, celui du Soleil et les autres[4]. Il est dit dans le *Kiraṇa*[5]:

> "[Il faut construire le Trône][6] dont les Grands Pieds sont les quatre *yuga*. Son bulbe est le *tattva* "Terre", sa tige unique s'étend jusqu'au *tattva* "Temps", ses épines sont les cinquante dispositions (*bhāva*) de la *buddhi*, son gros nœud est le *tattva* "māyā", et il est orné du lotus de la Connaissance Pure ("śuddhavidyā"). Les Vidyeśvara occupent ses pétales, les [huit] Śakti sont sur ses étamines, et Śiva et les deux Śakti[7], installés sur les graines du péricarpe, l'illuminent. C'est ainsi qu'il faut imaginer le Trône, constitué du Chemin tout entier."

---

[2] Voir *śl.* 39b et 45-49.

[1] Le terme de *sṛṣṭi-vartmanā* ne veut pas dire autre chose ici, car il n'y a pas de phases successives dans l'*āvāhana*, qui permettraient d'imaginer un certain ordre dans un processus. Il faut faire descendre le Dieu de son Royaume situé hors du cosmos dans le lieu de culte: ici le Cœur de l'officiant. Même procès en *SP3*, p. 348.

[2] Le premier Lotus représente le Cœur subtil dans lequel on construit le Trône, le second est le Trône lui-même.

[3] Donc sur tout le cosmos, *tattva* "śiva" excepté – ce qui fait 35 *tattva*.

[4] Voir 1, 5b.

[5] *Kir*, *kp*, 2, 19b-22a.

[6] Voir dans le comm. au *śl.* 37 la ligne précédente du *Kir*, qui donne le substantif, *pīṭha*, que les épithètes suivantes qualifient.

La description du *Kir* concorde assez bien avec celle de la *Śivārcanacandrikā* reproduite en *SP1*, p. 155, sous [47a] et représentée *ibid.*, Pl. V.

[7] S'il s'agit bien de deux Śakti, ce sont les suivantes: (1) la neuvième du groupe qui orne le Trône: selon la liste habituelle (voir *SP1*, p. 166-168), c'est Manonmanī, couramment identifiée avec la Śakti de Śiva dite "épousée" (*parigrahaśakti*) et nommée aussi Bindu, Kuṇḍalinī, Mahāmāyā; (2) la Śakti inhérente à Śiva. Mais on pourrait lire aussi: "le couple formé par Śiva et Śakti", cette dernière étant la seule Manonmanī.

Après cela, dans la *mūrti* dont on dira l'aspect plus loin[8], et que l'on place à l'intérieur des trois *maṇḍala*[9], il accomplit l'Invite[10] (*āvāhana*) [du Dieu], à partir du Lieu où le son s'apaise à la fin de la prononciation du *mantra*, c.-à-d. à partir du *dvādaśānta*[11].

Ensuite:

> **13-14a.** À ce [Dieu], éclatant comme le Soleil levant, il donnera des Membres – tout ceci par le geste-d'Invite. Avec le geste-qui-installe, il doit faire l'Installation [du Dieu] dans cet habitacle qu'est le corps d'Énergie (*śāktavigraha*). Avec le geste-de-Salutation, il assure Sa Présence; puis il fait la Détention avec le geste-qui-retient[1].

Dans la forme (*mūrti*) ou corps [mentionnée plus haut] se trouve [maintenant] Bhagavat, brillant comme le Soleil qui vient de se lever. Il faut imaginer Ses Membres, le Cœur, etc., chacun à la place qu'il doit occuper[2]. Comment fait-il l'Invite et l'imposition des Membres? Il le dit: "par le geste-d'Invite", c.-à-d. l'*āvāhanī* [*-mudrā*], que l'on décrira[3].

Dans ce support qu'est le corps d'Énergie, il fait l'Installation par le geste-qui-installe (*sthāpanī*)[4]. Par le geste-de-Salutation (*praṇati*, glosé par

---

[8] Voir *śl.* 40-54a.

[9] Cette glose engagerait à traduire le "*prānte*" du texte par "à l'intérieur". Cependant nous croyons que l'idée dominante est ici celle de sommet: le Trône est le Cosmos, à la pointe supérieure duquel va être appelé Śiva.

[10] Nous modifions la trad. que nous avions jusqu'ici acceptée (*SP1*, *SP2* et *SP3*) pour *āvāhana*, car "Invocation" présente l'inconvénient de suggérer l'utilisation de paroles. "Évocation", au sens où ce terme est utilisée en magie, serait très bon si sa signification courante ne masquait le sens technique qui seul devrait ici s'y attacher. "Invite" (nous évitons "invitation", qui traduit bien *āmantraṇa*) a l'avantage d'être assez peu commun pour qu'on puisse le charger du sens souhaité: "faire venir, dans un endroit où elle n'est pas, une Puissance quelconque".

[11] Voir 2, 31 bc, n. 1.

[1] Pour les quatre rites mentionnés ici, voir *SP1*, pp. 188-192; *Aj*, 20, 174-181; *PKām*, 4, 349-361.

[2] Même stade qu'en *SP1*, p. 194, où le procès est appelé *sakalīkaraṇa*. Les Membres sont ici parties intégrantes du Dieu, dont ils représentent les Perfections ou Pouvoirs (voir *śl.* 10, n. 1). La vision est différente à la fois de celle du *śl.* 10 et de celle des lignes 20-21a.

[3] Voir 5, 12.

[4] Voir 5, 13.

namaskāramudrā)[5], il effectue la Présence. Par le geste-qui-retient (*nirodhanī*)[6], la Détention.

Notons que l'expression "ce support qu'est le corps d'Énergie" désigne ici deux *mūrti*: l'une sans caractéristiques, semblable à un bâton, est appelée "corps de mantra" (*vidyāmūrti*); l'autre, qui a des caractéristiques [particulières], est appelée "corps de Śiva" (*śivamūrti*)[7]. Quant à celle qui se présente comme l'éclat du soleil levant, c.-à-d. comme une lumière extraordinairement intense, c'est la première *mūrti*[8]. Ainsi a-t-on parlé de trois *mūrti*. Il ne faut pas ici tenir compte de l'ordre où elles sont mentionnées, mais faire le *nyāsa* dans l'ordre qu'impose le sens[9].

> **14b-15a.** Ensuite, en se représentant [le Dieu sous] un aspect conforme à l'acte voulu, il offrira l'eau pour les pieds (*pādya*) sur les deux pieds, l'*arghya* sur les têtes et, dans les bouches, l'eau pour l'*ācamana*.

En se représentant, selon l'action que l'on envisage, un des aspects [du Dieu] dont on parlera en traitant de la contemplation[1], soit l'aspect commun, soit un aspect particulier, il offrira[2] – et ce verbe est à ajouter chaque fois – l'eau destinée aux pieds sur les deux pieds, l'*arghya* sur les cinq têtes et l'eau qui sert à l'*ācamana* dans les bouches de lotus. L'*arghya*, c'est l'*arghya* de Śiva (*śivārghya*)[3], car on dira dans le chapitre sur la *dīkṣā*[4]:

---

[5] Voir 5, 11; on notera la différence avec *SP1*, p. 188.

[6] Voir 5, 13.

[7] Voir *śl.* 7, n. 1. L'explication donnée alors concernait la construction du corps divin de l'officiant. Mais le procès est exactement le même lorsqu'on veut "construire" le corps du Dieu pour le placer sur le Trône. Voir *PKām*, 4, 349a:

"*yathā dehe tathā deve mantranyāsaṃ prakalpayet*", où *deva* représente l'image divine concrète.

[8] Cette Lumière représente le Śiva suprême. Il est indivis (*niṣkala*), mais cependant pourvu de ses Membres, c.-à-d. de ses Perfections. L'appellation de *mūrti* pour cette splendeur divine est à peine justifiée.

[9] Le *nyāsa* se fera ainsi: 1) on construit la *vidyāmūrti* avec les cinq *brahmamantra* pris en bloc (procès non décrit); 2) on construit la *śivamūrti* avec les 38 *kalā* (comme aux *śl.* 7-9, mais en se représentant intensément les traits caractéristiques de la forme choisie); 3) on fait descendre dans ce corps, à partir du *dvādaśānta*, la masse lumineuse qui représente Śiva (*śl.* 12b-13a).

Si N.K. insiste sur le fait que ce *nyāsa* ne se fait pas dans l'ordre "selon la lettre", c'est qu'il pense probablement au passage actuel seul (13-14a), où la première *mūrti* mentionnée est en fait installée en dernier lieu.

Notons que ces différents phases ne se retrouvent pas partout de façon identique. Cf. par ex. *Aj*, 20, 258-278.

[1] Voir *śl.* 40-54a.

[2] En pensée.

> "[L'*arghya*] nommé 'Śiva' à la fin de la *pūjā*, ainsi qu'en guise de *pādya* et d'*ācamana*[5]."

> **17.** Le bain, les vêtements, le cordon sacré, les fumiga-
> s, les parfums, les onguents, l'ensemble de tous les
> ments, le chasse-mouches, les lumières, le miroir, les
> s divines, les guirlandes, le bétel, la boisson et la
> riture; le dais, le parasol et la bannière étincelante,
> e haut: tout cela, il le donnera[1] avec HṚD ou avec
> ītha (OṂ), ou bien avec un *mantra* (*manu*) utilisable
> dans les rituels.

Tout, depuis le bain et les vêtements jusqu'à la blanche bannière dressée, il le donnera avec le *mantra* du Cœur, ou avec l'*udgītha*, c.-à-d. le *praṇava*. "Ou bien avec un *manu* qui fait partie du *yāga*": on peut offrir [ce qui précède] avec un *manu*, c.-à-d. un *mantra*, qui est enjoint dans d'autres traités comme part du rituel[2]. Il est dit en effet dans le *Mataṅga*[3]:

> "Toutes les fois que le *mantra* n'est pas indiqué, on prendra la Gāyatrī, qui est excellente dans les rituels."

Les parfums (*gandha*) sont l'agalloche (*agaru*), le *turuṣka*, etc. Les onguents (*vilepana*) sont le safran, le camphre, le santal, etc.

Le reste est très clair.

---

[3] Préparation: *śl.* 32-33.

[4] 7, 12b.

[5] Donc la même eau sert aux trois rites enjoints ici.

[1] En pensée.

[2] N.K. pense donc qu'on peut emprunter à un autre traité (que le sien? – *saṃhitāntara*) tel ou tel *mantra*, s'il est dit là que ce *mantra* est bon pour les rituels en général. D'où sa référence. On aurait pu comprendre le texte autrement: "avec n'importe lequel des *mantra* mentionnés dans le rituel décrit par notre texte"; par ex. un *brahmam*. ou un *aṅgam*.

[3] *MatP, kp.* 3, 82 (une variante). Il s'agit de la *śivagāyatrī*.

[Indra] décrit l'imposition des Visages (*vaktranyāsa*)[1]:

> **18-19.** Après cela, il doit [adorer]: sur le pétale de l'Ouest, Ajāta (Sadyojāta), couleur de conque, de Lune ou de jasmin; au Nord, Vāma, de couleur rouge; au Sud, Aghora, noir; à l'Est, Nara (Tat-Puruṣa), jaune; Īśāna enfin, semblable à un cristal, sera sur la partie Nord-Est du réceptacle.
>
> Il fait d'abord l'Invite comme plus haut[2], puis rend hommage.

Après cela, il invite, comme plus haut: Sadyojāta, blanc, sur le pétale de l'O.; sur celui du N., Vāmadeva, rouge; sur celui du S., Aghora, noir; sur celui de l'E., Tat-P., jaune; et sur la *karṇikā*, vers le N.-E., Īśāna, pur comme un cristal. Puis il leur rend hommage.

Il parle maintenant de l'imposition des Membres[1]:

> **20-21a.** Il adore ensuite en pensée [les Membres][2]: au

---

[1] Les mêmes cinq Puissances qui avaient fourni leurs *kalā* pour constituer le corps de Sadāśiva sont maintenant placées autour de lui. On se rappelle que le Dieu a été invité à siéger sur le réceptacle du Lotus qui lui sert de Trône dans le cœur du fidèle: c'est autour de lui, Īśāna un peu plus près que les autres, que se placent les cinq Personnages que N.K. nomme Vaktra. Le texte ne dit pas qu'ils se réduisent à des visages, comme ce terme pourrait le faire croire: ce serait en contradiction avec ce qu'il a enseigné plus haut (*śl.* 7b: le Dieu n'a que quatre visages) et avec toute la tradition qui, à ce moment du culte, détache de Sadāśiva les Puissances énumérées et les imagine chacune sous la forme d'un corps complet à cinq visages, dix bras, etc. Voir par ex. *PKām*, 4, 450-451a et *SvT*, 2, 106-107. Ces deux textes ont exactement la même ligne (et les *śloka* suivants sont les mêmes aussi):

vinyaset pañcavaktrāṇi pañcavaktrayutāni ca,

qui montre que l'on n'hésite pas à appeler Vaktra ces divinités, même au moment où elles apparaissent tout autres. Ainsi peut s'expliquer la présentation que N.K. fait de ces deux *śloka*. Le terme de Brahman (qui sera utilisé ici au *śl.* 27a) est cependant plus courant pour désigner ces divinités. Celui de "Vaktra" s'explique par le fait que, selon un certain *nyāsa* que notre texte n'évoque pas (dans le *PKām* et le *SvT*, il prend place, sans que l'on en voie la raison, entre le *piṇḍabrahma-nyāsa* et le *kalā-nyāsa*: voir *śl.* 7, n. 1), ces Puissances servent à constituer les Visages de Sadāśiva; et c'est bien ainsi qu'on se les représente le plus souvent.

[2] Nous lisons avec T. 266: *yajed āvāhaya pūrvavat*, qui correspond mieux au comm. et évite la répétition du verbe indiquant l'adoration.

[1] Le terme d'*aṅganyāsa* signifie ici "*nyāsa* des Membres" (autour du Dieu), et non "*nyāsa* sur les membres (de l'adorateur) des Brahman ou des Aṅga", comme c'est le cas *śl.* 7, n. 1.

[2] Même remarque que pour les Brahman: les cinq Aṅga ne sont plus ici conçus comme intégrés

Sud-Est, le Cœur, étincelant[3], au Nord-Est[4], la Tête, couleur de fumée; au Sud-Ouest, la Touffe, noire; au Nord-Ouest, la Cuirasse, verdâtre; enfin, dans les quatre directions [principales], à l'extrémité [des pétales], l'Arme (Astra), éblouissante comme le Soleil de la fin des temps.

Au S.-E., N.-E., S.-O., N.-O., il se représente mentalement le Cœur et les autres [Membres], avec la couleur voulue, puis il leur rend hommage. Bala signifie Kavaca (Cuirasse) et *harita* signifie *nīla* (bleu sombre)[5]. À l'extrémité des pétales des directions principales[6], en commençant par l'Est, [il adore] l'étincelant Astra.

Pour rendre hommage au cercle des Vidyeśvara[1], il faut se les représenter. Il dit comment:

21b-22a. Les Grands Seigneurs [des Mantra] sont [vus dans

à Sadāśiva, mais comme des Puissances distinctes. On les nomme alors *bahiraṅga* ou *bhogāṅga*, comme en *SP1*, pp. 208-212, pour les distinguer des premiers qui sont les *antaraṅga* ou *layāṅga*.

On considère le plus souvent que les Brahman et les Aṅga ainsi détachés du Dieu constituent le premier des cercles (*āvaraṇa*) de divinités que la *pūjā* place autour de lui. Ils occupent en effet les huit pétales du lotus qui sert de siège à Śiva (sauf Īśāna qui est sur le réceptacle, ainsi que Netra, lorsqu'il est mentionné), tandis que les divinités suivantes seront placées plus loin du centre. Voir *SP1*, p. 208, n. 1; *Aj*, 20, 195-197; *PKām*, 4, 448-457 (où ce premier cercle est nommé *garbhāvaraṇa*).

Certains Āgama cependant ne considèrent pas que Brahman et Aṅga forment un *āvaraṇa* proprement dit (sans doute parce que ces Puissances ne sont pas réellement distinctes de Śiva); et ils commencent à numéroter ces derniers à partir du "cercle" des Vidyeśvara. C'est le cas de notre texte, que N.K. commente en plein accord avec ce que nous lirons en 8, 44-46.

Au sujet des différentes conceptions des *āvaraṇa*, voir *SārK*, Intr., pp. xv-xix.

Nos textes donnent en général la description détaillée de tous ces personnages à propos des rites solennels, où leur culte est plus élaboré, par ex. dans le ch. sur la *dīkṣā* (*AP*, pp. 226-229) ou sur la *pratiṣṭhā* (*SP*). Le *Mṛg* ne le fera jamais: les indications que nous trouvons ici sont les seules que comporte l'ouvrage – tout au moins la partie conservée.

[3] Les couleurs données ici diffèrent à la fois de celles du *PKām* (4, 451b-455, identique à *SvT*, 2, 108-113) et de *SP1*, p. 210 (qui pour une fois s'écarte du *PKām*).

[4] Noter l'ordre dans lequel les directions sont indiquées.

[5] Le terme *harita* suggère plutôt un jaune verdâtre. Le commentateur assombrit, probablement pour se rapprocher des autres textes qui voient la Cuirasse noire (*SP1*) ou très sombre (*PKām*, *SvT*, etc.).

[6] Leurs bases sont déjà occupées par les quatre Vaktra périphériques.

[1] Ce serait le deuxième *āvaraṇa* si le *garbhāvaraṇa* était compté; mais le premier ici.

> les huit directions,] à partir de l'Est. Les [six premiers] sont respectivement couleur d'or, de feu, de *tamāla*[2], d'abeille[3], de neige, et de rosée. Les deux derniers sont respectivement rouge et jaune pâle.

Les Grands Seigneurs (Maheśāna) sont les Seigneurs des Mantra (Vidyeśvara)[4], c.-à-d. Ananta, etc. Il faut les imaginer – le verbe se trouve plus loin[5] – dans les huit directions à partir de l'E., puisqu'ils sont huit; respectivement couleur d'or, etc. Les deux ultimes – les deux derniers – sont Śrīkaṇṭha et Śikhaṇḍin.

> **22b-23a.** Les Gaṇa sont Nandin, Mahākāla, Gajavaktra, Vṛṣa, Abala, Skanda, Umā et Caṇḍa[1]; ils ont la même couleur que les Vidyeśvara [correspondants].

> **23b-24a.** Il en va de même des Porteurs des Directions; mais ces derniers tiennent en mains les Armes, le *vajra* et les autres, et ils sont montés sur [des animaux], l'Éléphant, etc. Quant aux Maîtres des Mantra[2] (Manubhṛt), ils sont assis sur des lotus, et tiennent un lotus en main.

De même, dans un deuxième cercle, [il imagine] les Gaṇa, à partir de Nandin. Ils ont la même couleur que les Vidyeśvara que l'on vient de décrire et ils occupent [comme eux] les huit directions à partir de l'Est. Gajavaktra, c'est Gaṇeśa; Abala (le Sans-Force), c'est Bhṛṅgin, parce que ce dernier est décharné. Dans un troisième cercle sont les Lokapāla, Śakra etc., de la même couleur que les précédents. Il faut en outre imaginer ces derniers avec leurs Armes[3]: foudre (*vajra*), lance (*śakti*), bâton (*daṇḍa*), épée (*khaḍga*), lacet (*pāśa*), bannière (*dhvaja*), massue (*gadā*) et trident (*triśūla*), et assis sur leurs Montures: Élephant, Perroquet, Buffle, Niśācara (=Rākṣasa), Poisson, Antilope, Trésor[4] et Taureau. Quant aux Vidyeśvara, ils ont comme siège un lotus et tiennent un lotus en main[5].

---

[2] Arbre vert sombre. On peut encore lire: couleur du jus du fruit du *tamāla* (qui est brun sombre). Ce troisième Vidyeśa, Śivottama, est "bleu sombre" (*nīla*) selon la liste de couleurs, à peu près identique à la nôtre par ailleurs, que donne A. (*AP.* p. 226: *hemāgninīlabhṛṅgenduhimaraktasitāḥ kramāt*).

[3] Donc noir.

[4] Vidyeśvara supérieurs ou Mantreśvara supérieurs, ou Mantramaheśvara. Voir plus haut, 1, 6, n. 1 et 3; et 2, 15-16, n. 7.

[5] À la ligne 26a.

[1] Notre liste est exactement celle de *PKām*, 4, 467-477, sauf que le *PKām* commence par le N., donc avec la Déesse (nommée là Ambikā); *Aj*, 20, 219-220a donne aussi une liste qui commence au Nord, et qui concorde avec la nôtre à deux interversions près. Ailleurs on observe quelques variations dans l'ordre des personnages.

[2] Les Vidyeśvara (cercle précédent).

> **24b-26a.** Les Gaṇa sont sur des chars (*vimāna*)[1] et ils ont trois yeux. Parmi eux, Umā tient un miroir, Skanda une lance, Gaṇeśa une défense [d'éléphant] et les autres un trident (*śūla*), excepté le Taureau (Vṛṣa).
>
> Ou bien[2], la Déesse sera montée sur un Lion et Skanda sur un Paon. Tous regardent vers le Grand Seigneur.
>
> [L'adorateur] peut aussi les imaginer sous un aspect conforme au but qu'il vise.

Disons encore ceci: les Gaṇa ont trois yeux et sont montés sur des chars. Parmi eux, Bhagavatī porte un miroir, Kumāra tient une lance (*śakti*) et Vināyaka, une dent. Les autres, Taureau excepté, tiennent un trident. Gaurī monte un Lion. Kumāra sera, soit sur un Lotus, soit sur un Paon[3]. Les autres, sur des Lotus. Ils font face à Parameśvara.

---

[3] Si les Armes sont tenues par les Lokapāla, elles appartiennent au même cercle, ce qui nous donne trois *āvaraṇa*. Ailleurs, on les sépare souvent de leurs propriétaires pour les contempler comme des divinités indépendantes, et ce "cercle" est alors dédoublé.

Insistons une fois de plus sur le fait suivant, que le *Mṛg* met bien en évidence: ce ne sont pas les Armes de Sadāśiva que l'on contemple là, mais les Armes propres aux Lokapāla.

Lorsqu'on ajoute à la liste précédente des Lokapāla Viṣṇu (au nadir, mais adoré au S.-O.) et Brahman (au zénith, mais adoré au N.-E.) on introduit ici leurs Armes: le *cakra* et le *padma*: voir *Aj*, 20, 223, et *SP2*, p. 64, n. 3.

[4] Le Trésor (*nidhi*) peut être représenté par un homme portant sur sa tête ce trésor. On peut aussi dédoubler le Trésor en *śaṅkha-* et *padma-nidhi*.

[5] Selon le *PKāṃ*, 4, 464a, dans une main seulement; les autres (ils en ont dix) tenant des attributs divers, les mêmes pour tous. Même chose en *AP*, p. 226.

[1] Instruction analogue en *AP*, p. 227:
vimānasthā gaṇās tv eṣāṃ mūṣikastho gajānanaḥ /
mayuravāhanas skando vṛṣabhaḥ kevalasthitaḥ //

[2] Contrairement à N.K., nous associons le "*vā*" à Devī et à Skanda, comme si on nous donnait ici une alternative à la première instruction: celle qui affirme que les Gaṇa sont montés sur des chars. Voir aussi *AP*, citée n. 1.

[3] N.K. lit le texte autrement que nous: il voit tous les Gaṇa montés sur un objet autre que le

"Ou bien selon le but visé": tous[4] peuvent être adorés sous un aspect paisible ou sous un aspect terrible, selon l'action que l'on a en vue.

[Indra] indique ici l'usage des *mudrā* que l'on décrira plus loin[1]:

> **26b-27.** Pour parfaire le rite, [l'officiant] doit montrer les "sceaux" (*mudrā*). Ce sont: pour les Brahman, les gestes de la Cuillère, du Makara, du Trident, du Lotus et de la Vache; pour Prabhu, la Joie-du-Cœur; pour les autres, le geste-de-Salutation, qui assure la Présence[2].

Ensuite – après cela –, pour parfaire le procès rituel, il devra montrer à Parameśvara le geste appelé "Joie-du-Cœur". Les gestes de la Śakti[3], du Makara, du Trident, du Lotus et de la Vache sont pour les cinq Brahman, en commençant par Sadyojāta. Pour les autres, le geste-de-Salutation. En rendant le rite "plein", les *mudrā* scellent (ou retiennent, *mudrayanti*) la masse des Obstacles qui auraient pu trouver le moyen [de s'approcher]; elles les privent de leur liberté[4]. D'où le nom de *mudrā* (sceau).

> **28.** Après avoir ainsi rendu hommage, il offre [à tous?], avec VAṢAṬ, l'*arghya* qui appelle l'attention.
>
> Ensuite il fait un *japa* [du *mantra*] de Śiva, et un *japa* dix fois moindre des autres [*mantra*].

Ayant ainsi – de cette façon – accompli le culte[1], il doit, à la fin, offrir, avec l'exclamation VAṢAṬ, l'*arghya* qui fait que [l'Adoré] se tourne vers [l'adora-

---

vimāna (prob. dans le *vimāna*?). Dans ce cas la Déesse est sur le Lion, et le "*vā*" ne concerne que Skanda qui peut, soit partager le sort des autres, soit avoir sa monture habituelle.

[4] N.K. relie *sarve* à la dernière proposition, ce qui ne change pas le sens.

[1] Ch. 5: les sept *mudrā* mentionnées ici sont les sept premières décrites là.

[2] Voir 5, 11b et ici plus haut, *śl.* 14a.

[3] On se représente la cuillère comme une *yoni* (voir 5, 3-4, comm. et la photo de la *sruṅmudrā* face à la p. 52 de l'éd. de Bhatt). D'où l'équivalence des termes de *śaktimudrā* et *sruṅmudrā*. Se rappeler à ce propos que "la cuillère est Śakti, le cuilleron, Śiva" (*SP3*, p. 355, [255b], l. 3).

[4] Voir 5, 2, comm.

[1] Noter la glose d'*arcana* par *pūjā*: les deux termes sont traités exactement comme des synonymes par nos textes.

teur][2]. C'est, parmi les *arghya* dont on parlera, celui qui est nommé *śivārghya*, et ceci en vertu du passage scripturaire: "[L'*arghya*] nommé Śiva à la fin de la *pūjā*..."[3] Le *japa* des *aṅga*[*mantra*], des *brahma*[*mantra*] et des autres[4] est dix fois moindre que celui du *mūlamantra*.

Et ensuite, que faut-il faire? Il le dit:

> **29-30.** Celui qui vise la libération doit offrir son *japa*[1] en prononçant le [*mantra* du] Cœur au début et à la fin; il le fait en se prosternant, sans rien souhaiter [en retour], et en utilisant le datif: "À Toi, j'offre [ce *japa*]".
>
> Le *sādhaka* le remet en pensant à ce qu'il désire, et en indiquant le nombre [de récitations qu'il a faites]: "Ô Bhagavan! Garde [ce *japa*, pour moi]!" Cela est à faire chaque jour.

Ce *japa*, [l'homme] qui aspire à la libération doit chaque jour l'offrir à Śiva, avec le *mantra* du Cœur au début et à la fin[2], en utilisant le datif: "À Toi, j'offre...". Il le fait en se prosternant, sans désirs. Celui qui désire les pouvoirs (*siddhi*)[3] le remet[4] à Bhagavat chaque jour, en ayant en vue ce qu'il désire, c.-à-d. ce qu'il souhaite [obtenir]. "Ô Prabhu! Ce *japa*, comprenant tel nombre [de répétitions], garde-le!"[5]

---

[2] Il semble que cet appel, qui fait que le Dieu – et chacun des Personnages de sa Cour – se tourne vers l'adorateur, ne soit fait qu'en vue du *japa* qui suit. Ailleurs (par ex. *Aj*, 20, 200-204) un rite parallèle (*āmantraṇahavis*) précède l'offrande d'une série de choses que notre texte mentionne bien avant (*śl.* 15b-17).

[3] 7, 12b. Déjà cité dans le comm. au *śl.* 15a.

[4] Le comm. semble impliquer qu'il faut aussi faire un *japa* des *m.* des autres divinités des *āvaraṇa*. En général il n'en est rien. Voir *SP1*, p. 224, *śl.* 100; *PKām*, 4, 508b.

[1] Voir *SP1*, pp. 218-222; *PKām*, 4, 510-514.

[2] Probablement au début et à la fin du *m.* dont il a fait le *japa* et que l'on récite ainsi une fois de plus au moment de l'offrande, avant la formule indiquée par le texte. Rappelons que le *m.* du Cœur est formé de la lettre choisie pour Śiva, suivie de Ā, et nasalisée.

En *SP1*, p. 219, l'offrande du *japa* se fait différemment. Le *japa* tout entier est là symbolisé par une fleur, et c'est cette fleur que l'on remet à Śiva, avec certains *mantra*. Ailleurs, on forme au préalable autour de la fleur un "écrin" avec le *m.* du Cœur et d'autres *m.* (*SP1*, p. 219, [94a]).

[3] Noter *siddhyarthin* pour gloser *sādhaka*. *SP1* (p. 221, *śl.* 96) parle du *bhogin*, autrement dit *bubhukṣu* – mal traduit là par "homme du siècle"

[4] Noter les verbes utilisés: "*nivedayet*" pour le *mumukṣu*, "*nikṣipet*" pour le *sādhaka*. Le premier implique abandon désintéressé, le second "dépôt" (comme d'un trésor dans une banque).

[5] Śiva sans doute est censé totaliser ces données.

31. Ensuite[1], il rend aux Mantra un hommage collectif, leur offre l'*arghya* en procédant dans l'ordre inverse [de celui suivi pour le culte], et les fait rentrer en Śiva.

Après avoir accompli l'Union, il entreprend le culte extérieur.

Ensuite, après avoir rendu hommage à l'ensemble des Mantra – le Mūlamantra, les Aṅga et les autres – et avoir offert l'*arghya*, il fait se tourner face à Parameśvara tous ces Mantra, en opérant dans l'ordre inverse de l'ordre de la *pūjā*[2]. Puis il fait à leur égard l'union des *nāḍī*[3] et le reste, et commence le culte extérieur.

Ou bien: Après avoir rendu hommage aux Mantra, collectivement, et offert "l'*arghya* de détour"[4], il fait disparaître les Mantra dans le Mūlamantra, comme on le dira plus tard à propos du culte extérieur[5]. Ensuite,il opère l'Union, c.-à-d. qu'il se représente Śiva et les Mantra comme non différents de lui-même[6]; puis il fait le culte extérieur. Cela est dit[7]:

> "Pour obtenir jouissances ou libération, le *mantrin*[8] doit, devenu Śiva, adorer Śiva avec déférence. Il se sera auparavant fait un corps de Mantra grâce à la Puissance de Connaissance et d'Action [de Śiva]."

---

[1] Ce *śloka*, dont le sens global est clair, se prête dans le détail à de multiples lectures et N.K. en offre deux interprétations. Notre traduction suit la seconde (à un détail près), conforme aux instructions de nombreux Āgama et traités.

[2] Les Puissances qui forment les *āvaraṇa* regardent en temps normal vers Śiva (*śl.* 26a). L'officiant tout à l'heure les a fait se tourner vers lui (*śl.* 28). Il les replace ici dans leur position habituelle. N.K. considère que c'est cette invitation à se détourner qui se fait *pratilomataḥ*, c.-à-d. dans l'ordre inverse de l'ordre où l'on a adoré ces divinités. Voir aussi le comm. à 39a (même stade du culte).

[3] Pour le rite de *nāḍīsandhāna*, voir *SP1*, p. 260, n. 1 et *SP3*, Index. S'il a lieu ici, c'est pour préparer la disparition en Śiva de tous les Mantra adorés hors de lui.

[4] N.K. relie *vilomataḥ* à *arghya* pour former le composé *vilomārghya*, qui doit être pour lui syn. des termes plus courants de *parāṅmukhārghya* (l'*arghya* qui permet aux divinités de se détourner de l'adorateur: voir n. 2) et *visarjanārghya* (l'*arghya* "de congé"). Il est certain que l'*arghya* offert à ce stade, de même qu'au *śl.* 38, a ce rôle. Nous préférons cependant interpréter *vilomataḥ*, non comme une indication sur la fonction de cet *arghya*, mais comme une instruction relative à son offrande. Voir *SP1*, p. 274, n. 2, où ce détail est bien précisé.

[5] Phase bien connue du culte. Voir *śl.* 38 et *SP1*, p. 274, *śl.* 73b-74a.

[6] Nous lisons avec le ms. B et T. 266 *mantrasya* et, partant de la leçon *cātmanā* de T. 266, nous suggérons la lecture: *śivasya mantrasya cātmano'pṛthagrūpatām...*, ce qui permet de lire *apṛthak*, nécessaire pour que l'affirmation ait un sens et corresponde au contenu de la citation qui suit. Le *sandhāna* dans cette perspective est l'unification entre l'officiant, le Dieu et les Mantra.

[7] Texte non identifié.

[8] Ce terme est un syn. de *sādhaka* (voir Index). Mais il peut être étendu à tous les initiés qui font un culte à Śiva et donc utilisent des *mantra*.

Culte extérieur

[Indra] dit ce qu'il faut faire concernant le vase à *arghya*:

> **32.** [L'officiant prend][1] un récipient fait de l'un [des matériaux acceptables], l'or ou un autre, le purifie avec ASTRA, l'enveloppe avec la Cuirasse (GHANA=KAVACA), et le remplit d'eau filtrée à travers un linge, tout en prononçant l'*udgītha* (OṂ).
>
> **33.** Après avoir déposé là les Mantra (Aṇu), depuis Ajāta jusqu'à l'Arme[2], et obtenu [la transformation de l'eau en] nectar suprême, il asperge [de cette eau] le matériel du culte, pour le rendre digne [d'être accepté par Śiva][3].

[Il prend] un vase fait d'or, d'argent, de cuivre ou d'autre [matériau][4], purifié par ASTRA, entouré avec KAVACA, et le remplit avec de l'eau filtrée à travers un linge, en récitant la syllabe OṂ. Là-dedans, il dépose les Mantra en commençant par Sadyojāta et en finissant par l'Astra de Śiva[5]. Ayant, par une expiration, fait descendre le long de la *nāḍī* de gauche un flot de nectar (*sudhārasa*) issu de siège du Bindu[6], il opère la transformation de l'eau en nectar suprême en formant le geste-de-la-Vache, qui déverse cet *amṛta* par les dix *nāḍī* aboutissant aux dix doigts [deux à deux] opposés[7], et en prononçant "VAUṢAṬ". Ensuite il doit, avec cela, asperger les choses nécessaires au culte (*yajanāṅgāni*), pour leur conférer la qualité d'être utilisables [par Śiva], c.à.d. la pureté.

---

[1] Voir *SP1*, pp. 138-140; *PKām*, 4, 204b-213; *Aj*, 20, 112-115. La préparation de l'*arghya* précède la "purification du matériel" (*dravyaśuddhi*, évoquée ici en 33b), qui est l'une des cinq purifications préalables au culte: *ātma-*, *sthala-*, *dravya-*, *mantra-* et *liṅga-śuddhi*. Voir *Aj*, 20, 139 et *SP1*, p. 148.

[2] Nous lisons *āyudha* (et non *āyuta*) avec T. 677 (qui lit *tato'jātāyudhāṃ tāruṇya...*) et T. 266 (*tato'jātāyudhāntāṇūn*, leçon exacte). Āyudha est un syn. usuel d'Astra. Voir comm.

[3] Litt.: "pour obtenir cette qualité: la capacité [à être utilisé]".

[4] La liste est ici, en 6, 53b: or, argent, cuivre ou terre. On a la même dans un passage cité en *SP1*, p. 139, sous [37c]. Le *PKām* (4, 204b-205a) offre un choix de matériaux plus varié: or, argent, cuivre, noix de coco (*kelīhāra*, *kelahāra* ou *kelināra* selon les mss., prob. pour *nārikela*?), conque, feuilles de *palāśa*, bois ou terre.

[5] Ce qui signifie qu'on récite la *saṃhitā*. Le *mūlamantra* n'est pas mentionné, mais il est nécessairement récité, prob. en même temps qu'est montrée la *dhenu-mudrā*. Quant à la précision *śivāstra*, elle est nécessitée par le fait qu'il existe plusieurs *mantra* nommés *astramantra* (voir *SP3*, p. 340, n. 396).

La nature des *mantra* récités sur cette eau montre qu'il s'agit d'un des *arghya* dits "spéciaux" (*viśeṣārghya*) énumérés en 7, 12-13a. C'est sans doute ici l'*arghya* "de Śiva". Notons à ce propos que l'*arghya* appelé ailleurs "ordinaire" (*sāmānyārghya*) n'est jamais mentionné sous ce nom par notre texte; mais on rencontre l'"eau d'Astra" (*astrāmbu*) qui doit en être l'équivalent.

[6] Voir plus haut, *śl.* 4-5, n. 23.

> **34.** Après[1] cela[2], il rend hommage, avec des fleurs et d'autres offrandes, à Brahman, sur son emplacement; puis, à partir du Nord-Ouest, à Gaṇeśa, à Kamalā et aux Sandales du Guru.

Avec des fleurs et autres produits tirés "de là"[3], c.-à-d. [mouillés avec l'eau] du Vase à *arghya*, il rend hommage, en se tenant à l'emplacement de Brahman[4], à Gaṇapati; puis, du côté N. et en commençant par le N.-O.[5], à Lakṣmī et aux Sandales du Guru[6].

---

[7] Parler de huit doigts deux à deux opposés serait plus exact que de parler de dix: voir 5, 8 et la reproduction de ce geste dans les planches de l'éd. crit., après la p. 52. Les bouts des doigts sont dirigés vers l'objet qui doit recevoir l'*amṛta*; ils représentent les pis de la vache.

[1] Le rite décrit par ce *śloka* et par les deux suivants est absent de la plupart des Āgama que nous connaissons. Parmi ceux qui l'enjoignent, citons l'*AVS* (un Upāgama) et le *PKām*, tous deux omettant la Déesse, et le second se contentant d'une brève évocation (4, 287) qui ne peut être la source des enseignements du *Mṛg*:

gaṇeśaṃ pīṭhavāyavyāṃ gandhapuṣpādibhir yajet /
aiśānyāṃ gurupaṅktīś ca pūjayed dhṛdayena tu //

En revanche, le rite est bien connu des manuels. Somaśambhu le décrit (*SP1* p. 152) et, à sa suite, presque tous les auteurs de *paddhati* (voir *AP*, p. 87; *SC*, pp. 43-44; *KD*, p. 56; *SiŚe*, p. 50, les deux premiers cités partiellement en *SP1*). Ceci, pour le rite privé. Ce sont toutefois les manuels qui régissent le culte des temples qui traitent la question avec le plus de détails, en multipliant d'ailleurs parfois les personnages, ce qui a pour effet de brouiller les directions où ils siègent. Ces directions sont constantes pour le culte privé: Gaṇeśa au N.-O., la Déesse au N. et le (ou les) Guru, au N.-E.

Il s'agit pour l'adorateur, avant d'entreprendre le culte de Śiva, de s'assurer la bienveillance de divinités choisies pour leurs qualités spécifiques, et de demander leur accord aux Guru. Notre texte semble considérer les trois personnages en bloc (il leur fera adresser une seule prière: voir *śl.* 35-36); mais, dans la plupart des ouvrages, chacun reçoit une requête différente. On demande à Gaṇeśa d'écarter les Obstacles, à la Déesse (souvent appelée Lakṣmī, comme dans notre comm., ou Mahālakṣmī, bien qu'elle soit vue comme une Śakti de Śiva), de multiplier le matériel d'offrande; et aux Guru de donner la permisssion de faire le culte de Śiva (voir les prières extraites de *SC* et données en *SP1, ibid.*).

Notons que ces trois personnages sont justement ceux devant lesquels N.K. s'est incliné en commençant son commentaire (premier distique de sa *vṛtti*, en intr. à *vp*, 1, 1; Hulin, p. 3); car on peut considérer que Kamalā ici et Vāgīśvarī là ne sont que deux noms de la même Śakti de Śiva.

[2] Nous ne suivons pas du tout N.K. dans l'interprétation de ce *śloka*. Pour commencer, nous n'acceptons pas sa glose de *tataḥ* par *tasmād arghyapātrāt*. Si N.K. refuse l'interprétation immédiate du terme ("ensuite"), c'est que l'indication de succession lui semble fournie par le *ca* du deuxième *pāda*, dont il ne saurait que faire autrement. Mais voir n. 4.

[3] Voir n. 2.

[4] La glose ne paraît pas correcte, bien qu'elle ne soit pas absolument impossible. Si on l'accepte,

> **35.** S'inclinant devant eux, un genou fermement posé à terre, les mains en *añjali*, il leur demande la permission de rendre un culte à Parameśvara:

> **36.** "Ô[1] Maître des Gaṇa! Ô Ambikā! Ô Guru![2] Permettez-moi d'adorer, avec ce que j'ai pu me procurer, le Maître du Monde!"

S'inclinant devant eux, un genou fermement posé sur le sol, [les mains] formant l'*añjali*, il demande [la permission de procéder au] culte de Śiva, après les avoir appelés l'un après l'autre. Il leur dit ceci: "Donnez-moi la permission d'entreprendre le culte du Maître du Monde, avec ce que j'ai pu rassembler comme matériel!"

---

il faut d'abord comprendre que *brahmasthāna* ne peut être pris dans son sens habituel, où il désigne le carré central du sanctuaire (ou de ce qui en tient lieu); car ce carré est occupé par le support du culte: *liṅga* dans les temples, *maṇḍala* ou toute autre image pour le culte personnel. L'adorateur ne peut se tenir là. En revanche, il peut se tenir à l'emplacement du Brahman que l'on adore au S.-O. en entrant dans le lieu de culte, en tant que Vastospati (ou Vāstvadhipati):voir *SP1*, p. 98, *śl.* 4 (ce rite est décrit là très tôt, mais il se fait ailleurs peu avant le rite actuel, parfois juste avant). On pourrait donc lire le locatif *pitāmaha-sthāne* du texte comme le fait N.K.

Cependant, le *ca* qui relie ce premier locatif au suivant engage à voir dans l'expression citée l'indication d'un premier culte; et c'est ainsi que nous comprenons l'enseignement du *śloka*. Les descriptions de *SC* ou *SiŚe* soutiennent cette vision; et encore plus celle de l'*Īśānaśivācāryapaddhati* (*Parārthanityapūjāviddhi*), consacrée au culte public (p. 40): un même rite, qui est l'extension du nôtre, fait adorer autour du *liṅga* un cercle de divinités comprenant successivement: Vāstvadhipati (=Brahman), Gaṇeśa, Sarasvatī, Mahālakṣmī, Vāmadeva et les sept Guru.

[5] Il faut comprendre par "Nord" toute la zone qui va du coin N.-O. au coin S.-E.: le mur Nord du sanctuaire, dans le cas où il y en a un.

[6] Le mot "*guru*" est interprété différemment par nos textes. Selon les uns (par ex. *KD*), il s'agit du seul *guru* (représenté par ses sandales) de l'officiant. Selon d'autres (*AP*, citée en *SP1*, p. 153, sous [46a]), d'une série fixe de sept Guru. Selon d'autres encore (*SiŚe*), de toute la série des maîtres qui, à partir de Śiva, ont fait "descendre" un Tantra particulier jusqu'au *guru* de l'officiant (*śivādi-svaguruprāntān gurūn āvāhya pūjayet*: *SiŚe*). Dans la dernière hypothèse, on aurait ici Śrīkaṇṭha, Indra, Bharadvāja, Hārīta, etc.; et c'est bien ainsi qu'A. commente le premier distique de la *vṛtti* de N.K.(signalé n. 1.)

[1] A. cite à la même occasion un *śloka* presque identique (mais le début est *gaṇesa kamale*) que N. dit provenir du *Mṛg* (*AP*, p. 87).

[2] Litt.: "Sandales des Guru!"

> **37.** Ensuite[1], sur un Trône qui commence avec la Śakti et se termine avec Rudra, il doit comme plus haut inviter Śaṅkara dans un corps et L'adorer, entouré par la Roue des Mantra.

Ensuite, c.-à-d. après avoir reçu la permission [demandée], il doit, dans un corps, c.-à-d. dans une forme concrète (*mūrti*), un *liṅga* ou autre chose[2], adorer Parameśvara, qui a comme cour, c.-à-d. comme entourage, la Roue des Mantra. Il L'adore après L'avoir invité comme plus haut. Et où L'invite-t-il? – "Sur un Trône[3] qui commence avec la Śakti et se termine avec Rudra", c.-à-d. sur un Trône qui commence avec la Puissance de Base (Ādhāraśakti) et s'étend jusqu'au Seigneur Rudra, le Gouverneur du *maṇḍala* de Feu qui est le dernier des trois *maṇḍala*[4]. Il est dit en effet dans le *Kiraṇa*[5]:

> "Il faut alors construire un Trône qui est fait de tout l'*adhvan*. Ses grands pieds sont les quatre *yuga*, son bulbe est le *tattva* 'Terre', etc."

Là-dessus est le corps ou *mūrti* du Dieu, et [l'officiant] adore Bhagavat dans cette *mūrti*. "Sur un Trône... dans un corps": ces deux termes au locatif désignent deux objets différents. Car le sens est nécessairement celui-ci: il fait, sur le *liṅga* ou toute autre [*mūrti*], l'hommage aux Mantra dont le premier est le Mantra qui évoque la Forme (Mūrtimantra)[6]; et, sur le *pīṭha*, l'hommage aux Mantra qui servent de support. Car on lit dans le *Maya*[7]:

> "On placera sur le *pīṭha* les Mantra du Trône, et sur le *liṅga*, qui représente le corps, les Mantra à partir du Mūrtimantra."

---

[1] Ce seul *śloka* résume tout le culte extérieur, dont il faut prendre la description dans la section consacrée au culte intérieur. La plupart des Āgama ou manuels font le contraire: la description du culte extérieur y est fort détaillée, et on explique que le culte intérieur se fait de même, mais en pensée.

[2] N.K. interprète *vapus* dans le sens "objet représentant le Dieu". Mais il pourrait s'agir aussi de la forme que, même dans le culte extérieur, on doit imaginer et construire par des *mantra* en la projetant sur l'image matérielle que l'on utilise comme support. En fait, il s'agit à la fois de la forme invisible et de la forme visible, et N.K. ne pourra s'empêcher de glisser d'un sens à l'autre au cours de son bref commentaire. (Voir aussi la citation qui termine le comm. au *śl.* 38.)

[3] Même ambiguïté: le Trône est ici un Trône de Mantra (d'Énergie); mais ce Trône mantrique est projeté sur le socle matériel du *liṅga*, si celui-ci existe. Plus loin, N.K. utilise le même mot pour parler du socle.

[4] Voir 1, 4b-5 et 3, 12, comm.

[5] *Kir*, *kp*, 2, 19. La seconde ligne fait partie du fragment plus long cité dans le comm. à 3, 12.

[6] Le Mūrtimantra n'a pas été cité parmi les Mantra du cercle des Mantra. Il est nommé ici, à cause de la citation suivante, qui en parle. Voir *SP1*, Index.

[7] Les citations du *Maya* que fait N.K. ne se trouvent pas dans le *Mayamata* édité par B. DAGENS. Peut-être s'agit-il d'un autre ouvrage.

> **38.** Lorsqu'il a offert le troisième *arghya*, il ramène en Śiva les Mantra (Aṇu), se saisit [du Dieu] avec HṚD et, par le chemin du Souffle, Le fait entrer dans le Lotus de son Cœur[1].

Le troisième *arghya*, c'est l'*arghya* "de détention" (*rodhārghya*), que l'on a fabriqué en le faisant s'étendre jusqu'au *tattva* "vidyā"[2]. [Le texte] dira en effet: "Pour l'Invitation et le Congé, on utilise l'*arghya* de détention[3]." Quand il en a terminé avec cet *arghya*, c.-à-d. après qu'il l'ait offert, il réunit à Parameśvara tout l'ensemble des Mantra qui étaient autour de Lui, puis se saisit [du Dieu] et L'installe dans le Lotus de son Cœur avec le *mantra* du Cœur, en empruntant le chemin du Souffle et en montrant le geste-de-dissolution (*layamudrā*). Il est dit en effet[4]:

> "S'étant représenté [les Mantra] qui constituent le corps lumineux, on amène chacun à disparaître à sa place naturelle[5]. On [fond ensuite] dans le Mūlamantra les autres Mantra, ceux qui se trouvent dans les "lieux de jouissance"[6]. Puis on imagine que le Mūlamantra disparaît dans le *bindu* étincelant. On fait disparaître le *bindu* dans le *nāda*, le *nāda* dans la Puissance de Connaissance[7], et celle-ci dans le Suprême, qui se trouve dans l'éther du Cœur. Le lieu d'où les Mantra sont issus, c'est en ce lieu-même qu'ils disparaissent."

Que fait-il avant cela? On le dit:

> **39a$_1$.** Auparavant, il a médité [sur Śiva] et opéré la jonction, comme plus haut.

---

[1] Processus évoqué plus haut (*śl.* 31 et comm.). Il ne vaut que pour les images temporaires comme les *sthaṇḍila*. Pour les autres, voir *śl.* 54b-56a.

[2] Voir le comm. à 7, 11.

[3] Voir 7, 12a.

[4] Texte non identifié. La dernière ligne du fragment est très souvent citée.

[5] Nommée pour cette raison *layasthāna*.

[6] *Bhogasthāna*: voir *SP1*, p. 208, n. 1. Ce sont les lieux où l'on installe les Brahman et les Aṅga lorsqu'on les sépare de Śiva, comme ici en 18-21a. Ils deviennent alors des Bhogāṅga (le terme s'applique en premier lieu aux Aṅga: voir *śl.* 20, n. 2). Voir cependant *śl.* 54b-55a, n. 5.

[7] Série analogue à celle que notre texte présente en 1, 2a; mais le terme *śakti* y est interprété de façon différente.

Comme on l'a dit pour le culte qui a lieu dans le Cœur[1], il doit méditer sur Prabhu entouré de sa cour, puis opérer la jonction[2], c.-à-d. unir [à Śiva?] les Mantra adorés dans les cercles, en procédant dans l'ordre inverse de celui indiqué pour le culte qui précède, de façon à[3] les replacer face à Śiva. Puis il accomplit l'offrande du troisième *arghya* et le reste. Tel est l'ordre des opérations.

Et une fois qu'il a fait rentrer les Mantra dans son Cœur, que fait-il? [Le Maître] le dit:

> **39a$_2$b.** En remontant de *tattva* en *tattva*[1], il[2] pénètre dans la Réalité Parfaite; le *sādhaka*, dans le corps [de la Puissance] à maîtriser.

Se retirant successivement du *tattva* "Terre", puis des autres, c.-à-d. des *tattva* qui occupent le Cœur, la Gorge, le Palais [et les autres centres] et sont gouvernés par [les divinités] dont la première est Brahman; [passant ainsi] d'un *tattva* à celui qui est au-dessus et abandonnant successivement les [cinq] Kāraṇa, il pénètre dans le *śivatattva*, qui est sans tache, libre depuis toujours de souillure, et se trouve au-dessus du *dvādaśānta*[3]. Il y pénètre, c.-à-d. qu'il y disparaît.

"Le *sādhaka*, dans le corps à maîtriser": Quant au *sādhaka*, après avoir fait comme plus haut le culte, la contemplation et le reste, jusqu'à la remise du *mantra*[4], il se retire des *tattva* inférieurs pour entrer dans le "corps à maîtriser", c.-à-d. la forme particulière de la Divinité qu'il veut se concilier[5]: il imagine qu'il ne fait qu'un avec elle. Étant donné qu'il veut obtenir des pouvoirs (*siddhi*), il ne convient pas en effet qu'il acquière la nature [du Śiva] *niṣkala*.

---

[1] Voir *śl.* 31 et comm.

[2] Sens inhabituel de *abhisandhāna*.

[3] On voit mal comment le *sandhāna* opère le retournement.

[1] Litt.: "Par le procès qui fait se retirer [successivement] des *tattva*". Comme le montrera le comm., le mot *tattva* est mis pour *bhūta* (ou *kalā*): il s'agit des cinq *dhāraṇā*, dont les Gouverneurs, Brahman etc., siègent dans les centres subtils. Voir 2, 15-16, n. 8.

[2] Nous laissons le sujet indéterminé (on remarque qu'il reste vague tout au long de ce ch.) en admettant que tous les initiés autres que le *sādhaka* terminent le rite de la même manière. On pourrait sans doute cependant préciser "le *mumukṣu*", l'alternative offerte ici étant parallèle à celle que présentent les *śl.* 29-30.

[3] "Dans le *dvādaśānta*" suffirait.

[4] C.-à-d. la remise du *japa*. C'est la fin seule du culte qui diffère.

[5] Et qui peut se trouver à n'importe quel niveau: le *sādhaka* ne remontera pas au-delà du domaine de son Dieu.

C'est en vue d'abréger le traité que [son auteur] profite de l'occasion présente pour étendre au cas du *sādhaka*, dont on va parler plus loin[6], les règles concernant le culte, la méditation[7], l'union des Mantra, le congé et le reste.

Réfléchissant sur le mot *dhyātvā* prononcé plus haut, [le disciple] demande:

> **40.** La contemplation (*dhyāna*) du Puissant, c'est la représentation mentale de Son aspect. Dis-moi, ô Hari, en m'en indiquant les caractéristiques, quels sont l'aspect commun et les aspects spéciaux [du Dieu], en fonction de l'acte qu'Il doit accomplir!

O Hari! Indra![1] La contemplation de ce Prabhu dont on vient de parler, c'est la représentation mentale d'un de Ses aspects. Dis-moi – enseigne-moi –, en précisant leurs caractéristiques, [les aspects] commun, spéciaux, etc. [du Dieu], en fonction de ce qu'on souhaite [Lui voir accomplir]:

Différents aspects de Śiva

Voici la réponse:

> **41.** [Śiva, en vérité] n'a pas de corps[1]. Quel que soit l'acte qu'Il accomplit, Il prend dès lors un corps semblable à celui que doit avoir l'auteur d'un tel acte.
>
> **42.** Puisque ce corps présente un certain aspect, et que cet aspect de Prabhu est fonction de l'acte à accomplir, les sages décrivent dans ce traité l'aspect commun et les aspects particuliers [du Dieu].

---

[6] Au ch. 4. Il s'agira alors du culte que le *sādhaka* fait à son Sādhya; tandis que les quelques indications qui ont été données au cours de ce ch., et ici en particulier, concernent le *sādhaka* en tant qu'adorateur de Parameśvara. Voir le comm. à 4, 1.

[7] Lire *pūjā-dhyāna-* avec tous les mss.

[1] Bharadvāja interroge Indra: Voir 1, 1, n. 2.

[1] *śloka* très souvent cité.

Il est certain que, selon la vérité ultime, Bhagavat est sans forme. Or, on a établi plus haut par des arguments[2] qu'Il était tout-puissant. Comme on sait que l'accomplissement d'une action est impossible pour qui est sans corps, [on dira ceci:] lorsque Śiva accomplit une action, quelle qu'elle soit, Il prend un corps qui ressemble à celui que doit avoir l'auteur de cette action. Les [fidèles], dans leurs méditations, Le verront sous un aspect favorable lorsqu'Il accorde Sa grâce ou dans les cas semblables; sous un aspect furieux dans les actions qui impliquent la colère; suintant de nectar pour les rites d'engraissement, etc. Il est dit en effet dans le *Sarvasrotaḥsaṃgrahasāra*[3]:

> "Quelle que soit la forme [de Śiva] sur laquelle le *sādhaka* arrête sa pensée, Īśvara, pareil au joyau qui exauce tous les désirs, la prend."

On dit que le "corps" (*vapus*) a un certain aspect, parce que c'est nécessairement l'enveloppe extérieure (*deha*) qu'habite une réalité spirituelle (*dehin*) qui peut prendre tel ou tel aspect[4]. En conséquence, les sages, ceux qui ont fait descendre les Tantra, décrivent dans ce traité, tels qu'on les leur a enseignés, l'aspect commun et les aspects particuliers – paisible, terrible, etc. – [de ce corps de Śiva], qui s'accordent avec les choses que [l'adorateur] peut souhaiter[5].

[Indra] décrit [ces aspects de Śiva]:

> **43.** La nature gracieuse d'Īśa, l'immobilité de Puruṣa, la nature terrible de Bahurūpa, sont respectivement causes de la libération [des âmes], du maintien et de la fin [du monde].

Il faut se représenter le Seigneur Īśa comme gracieux, parce que Sa fonction est d'accorder la grâce; Tat-Puruṣa immobile: étant à l'Est, Sa nature en effet est de ne pas bouger[1]. Bahurūpa, c.-à-d. Aghora, est terrible. Ces trois [aspects de Śiva] sont respectivement causes de la libération, du maintien et de la fin. Le suffixe "*ka*" ne change pas le sens du mot (d'où la terminaison °*hetukam*). Le fait qu'Īśa soit favorable opère la *mukti*. Le fait que Tat-P. soit immobile est cause de la *sthiti*, et sert aussi à l'immobilisation, etc.[2] Le fait que Bahurūpa soit terrible est cause de la fin [du monde], et aussi cause de destruction, etc. On sait en effet que c'est Lui qui accomplit l'acte nommé "reprise" (*ādāna*)[3].

---

[2] Voir *vp*, 3.

[3] Texte connu par des citations seulement.

[4] Et non la partie spirituelle elle-même.

[5] Nous supprimons *tasmāt* (avant *sāmānyam*) avec C, T. 266 et T. 677.

[1] Mettre un *daṇḍa* juste avant *bahurūpasya* et ôter le précédent. Mais pourquoi ce qui est à l'Est ne bouge-t-il pas?

[2] Un des rites de magie noire. Mettre un *daṇḍa* après *stambhanādikṛte* et ôter celui qui précède ce mot (voir *śl.* 46a).

Ainsi a-t-on parlé des trois fonctions que sont la grâce, le maintien et la reprise. Il reste à parler des deux fonctions de Vāmadeva[1] et de Sadyojāta:

> **44ab$_1$.** L'aspect séducteur de Vāma et l'aspect contemplatif d'Aja sont respectivement causes de l'occultation[2] et de la création.

Vāma, c.-à-d. Vāmadeva, est un séducteur. C'est Lui qui "vomit", c.-à-d. précipite en bas[3], les âmes dont la fosse a été préparée (?) dans les expériences du *saṃsāra*. Il est dit à ce sujet[4]:

> "Ceux-là mêmes qui se meuvent dans les *tattva* purs brûlent leur excellence dans la fosse des plaisirs de ce monde. Le Seigneur leur est caché par la puissance de Vāma, ils deviennent esclaves[5]."

L'aspect contemplatif [d'Aja], c'est le fait qu'Il est uniquement occupé à contempler[6]. Cela, ces deux [caractéristiques], ont respectivement pour effet, comme plus haut, de cacher et de créer. L'action d'occulter (*tirobhāva*) est ce qui est nommé ailleurs *saṃrakṣaṇa*; c'est la préservation[7] [pour les âmes] des expériences qu'elles souhaitent. C'est pour qu'Il accomplisse cette fonction qu'on doit imaginer Vāma comme un séducteur[8]. La création, c'est la production de corps de toutes sortes. C'est pour qu'Il accomplisse cet acte qu'on doit imaginer Sadyojāta plongé dans la contemplation[9].

---

[3] Ce terme, syn. de *saṃhāra*, semble cher à N.K.: voir le comm. à *vp*, 3, 8b-9a. On notera cependant une contradiction entre ce comm. et le passage actuel du *Mṛg* dans la distribution des cinq fonctions entre les cinq Mantra.

L'expression *kṣayādi* fait allusion à des rites *kāmya* (voir *śl.* 47a).

[1] Lire évidemment *vāmadevasya*.

[2] *tirobhāva* ou *tirodhāna*: litt., l'action qui consiste à mettre un écran ou un voile devant un objet, pour le cacher. Ici l'objet est Śiva et celui dont on obstrue la vision est l'*aṇu*.

[3] Lire avec T. 266 et T. 539: *puṃso vamaty adho*. Cette même expression est utilisée par N.K., dans son comm. à *vp*, 3, 12b-13a. C'est probablement une citation d'Āgama.

[4] Source non identifiée.

[5] Ou, avec la leçon *pāśyaḥ* donnée par le ms. B et T. 266: "ils sont [à nouveau] à lier". Presque libérés des *pāśa*, ils redeviennent leur proie.

Le tableau que brosse ce *śloka* ne s'accorde pas bien avec la doctrine habituelle, selon laquelle on ne peut retomber au-dessous de la *māyā* une fois qu'on s'en est libéré; mais peut-être cette doctrine n'est-elle pas acceptée par tous.

[6] Mettre un *daṇḍa* après [*ajasya*].

[7] Litt: "le non-abandon": Vāmadeva fait en sorte que les expériences souhaitées échoient bien aux êtres qui les ont souhaitées. Autrement dit, il entretient leur désir et, ce faisant, cause leur chute. C'est ce que disait déjà succinctement notre texte en expliquant le nom de ce Dieu (*vp*, 3, 12a); et N.K. commentait alors dans le même sens qu'ici.

Il faut cependant se rappeler que Vāma agit ainsi pour le bien futur des âmes. Voir *SP3*, pp. vii-viii.

Après avoir indiqué que, pour accomplir tel ou tel acte, il fallait voir [le Dieu] sous tel ou tel aspect, pris isolément, [Indra] dit comment la représentation de tous ces aspects ensemble permet d'atteindre n'importe quel objet:

44b$_2$. L'aspect global est universellement efficace.

L'aspect que constitue l'ensemble de ces mêmes cinq Visages, pris globalement, c.-à-d. sans les séparer les uns des autres, est universellement efficace: on doit se le représenter afin d'accomplir n'importe quelle action.

Sur ce, il ajoute:

45a. Tel est l'aspect commun.
Les aspects particuliers sont différents.

"Différents": comme on va le voir, les aspects spéciaux sont différents de cela.

45b-47. Pour obtenir la libération, il faut voir en pensée [le Dieu] semblable à un cristal, l'air avenant.

Pour les rites d'immobilisation et les autres semblables, il faut Le voir jaune, souriant un peu, hautain.

Pour les actes de destruction, Il aura l'air terrible, Il sera noir, avec un haut chignon roux formant tiare.

---

[8] On se rappellera que Vāmadeva, le Beau Dieu, s'identifie parfois avec Viṣṇu sous son aspect de Mohinī.

[9] Probablement parce que le Dieu qui crée est un *yogin*. Il ne faut pas, en tout cas, opposer ces deux dernières fonctions. Elles sont au contraire étroitement liées; et, lorsqu'on répartit les cinq fonctions de Śiva entre trois Śakti, c'est la même Śakti, Vāmā, qui assure création, maintien et occultation. Voir *MKā*, 32b-33a et comm. (cités en *SP3*, p. 117 sous [3c]).

> Pour l'aveuglement, Il sera rouge[1], avec un corps et des ornements plaisants à voir.
>
> Pour la naissance de tous les êtres, on L'imaginera plongé dans la méditation.

Pour la libération, on imaginera Parameśvara sous la forme d'Iśāna, sous un aspect favorable, transparent comme un cristal. Pour l'immobilisation d'une armée et les autres rites semblables, on se représentera [le Dieu] sous la forme de Tat-Puruṣa qui, comme on l'a dit plus haut, est immobile; et Il sera souriant et jaune. Pour la destruction, on imaginera Aghora sous une forme terrible[2], de couleur noire, l'air formidable, orné d'un haut chignon roux et d'horribles serpents. Les rites qui aveuglent sont l'asservissement et l'attraction[3]. Pour les accomplir, on s'imaginera [le Dieu] sous la forme de Vāmadeva, flamboyant, avec un corps et des ornements charmants[4]. Pour [effectuer] la naissance, c.-à-d. la production de tous les êtres, mobiles et immobiles, on se représentera Bhagavat sous l'aspect de Sadyojāta, plongé dans la méditation[5].

> **48a.** Pour effectuer quoi que ce soit concernant les réalités spirituelles (*cit*), on imaginera l'aspect commun, complet, avec trois yeux.

Pour obtenir la Puissance ignitive (Indhikā)[1] ou toute autre [Puissance] permettant d'activer les *cit*, c.-à-d. les Mantra[2], lors de toutes les actions [que

---

1. Lire *raktaṃ*.
2. Qui implique en général bouche béante et crocs saillants.
3. Ajouter *mohana*, l'égarement. Voir *SP3*, Index. On voit que le terme de *tirobhāva* prend ici un sens légèrement différent de celui qu'il avait plus haut: il désigne maintenant la privation de la capacité normale de voir, c.-à-d. de juger sainement et d'agir en conséquence.
4. Voir plus haut, *śl.* 44, n. 8.
5. On retrouve donc les cinq Brahman, dans des fonctions qui correspondent à leurs fonctions habituelles, mais qui sont ici adaptées, excepté la première, aux besoins d'un homme particulier. Il s'agit, soit d'actes *kāmya* plus ou moins maléfiques, soit de phases de la *dīkṣā* (ex: *janana*).

[1] Trad. problématique. Tous les mss. lisent *indhikā*. Or Indhikā est le nom d'une des Śakti qui existent au niveau du *nāda*, dans le *sadāśivatattva* (*Mṛg*, *vp*, 13, 171b-172a; ou *SvT*, 10, 1226 *sq*). C'est une Puissance très lumineuse (*vp*, *ibid.*), dont le nom exprime sa capacité d'enflammer. Il est assez normal de la mettre en relation avec l'allumage ou activation (*uddīpana*) des Mantra, rite que l'on doit accomplir avant d'utiliser les formules qu'ils expriment. Voir 7, 89b-90a et comm. et *SP3*, Index, sous "dīpana".

[2] La glose de *cit* par "Mantra" peut surprendre. Mais toutes les réalités spirituelles peuvent en vérité rentrer sous cette rubrique. Elle englobe en particulier toutes les Formes Divines qui font

ceux-ci doivent accomplir], on imaginera Bhagavat sous l'aspect de totalité, cette forme quintuple qui englobe Sadyojāta et les autres. Il aura trois yeux[3].

En outre:

> **48b-49ab$_1$.** Pour la *dīkṣā* et les rites quotidiens, ainsi que lors d'une calamité quelconque, on devra [de même] contempler l'aspect commun.
>
> Pour les actes intéressés, ô Muni, ce sera l'aspect qui s'accorde avec son désir: blanc, cuivre, roux, noir, etc.

Pendant la *dīkṣā* et le rituel quotidien, on contemplera cet aspect de Bhagavat qui est dit commun, avec les couleurs qu'il faut pour le visage de l'Est et les autres, comme les instructions qui suivent le diront, et avec les Armes que l'on dira aussi. [De même,] dans tous les cas où un malheur survient[1]. Le "*ca*" signifie: pour d'autres actes aussi[2].

Si l'on désire quelque chose, comme l'engraissement, l'échauffement, l'éloignement, le meurtre, etc., on doit contempler le Dieu avec la couleur qui convient, soit respectivement blanc, rouge, roux clair, ou noir[3]. Par *ādi*, on entend: bleu foncé, gris sombre, rouge sombre, gris pigeon, etc., pour telle ou telle pratique de magie noire (*abhicāra*).

---

l'objet d'adoration et sont en même temps, comme on vient de le voir, les agents véritables des actes que le *sādhaka* souhaite accomplir.

[3] Sur chaque visage.

[1] Dans ce cas, on procède à un rite d'apaisement (*śānti*). Or ces rites, comme les rites de protection préventive (*rakṣaṇa*), entrent dans la catégorie des actes intéressés (*kāmya*). Voir *SP3*, p. 44 et pp. 52-54, ainsi que le texte cité là p. 165 sous [3b]. N.K. semble vouloir restreindre le sens de *kāmya*, ici comme dans le comm. à 4, 1.

[2] Cette interprétation du *ca* (si notre lecture est exacte) montre le souci de N.K. d'allonger la liste des actions qui, bien que spéciales, ne rentrent pas pour lui sous la rubrique *kāmyakarman*. Il pense peut être aux rites de protection (*rakṣaṇa*).

Mettre un *daṇḍa* après *karmasu*.

[3] Les couleurs indiquées étant à peu près celles des quatre Visages à partir de Sadyojāta, on pourrait comprendre que, lors d'un rite *kāmya*, la méditation s'appuie sur un seul de ceux-ci. Ce serait en accord avec les instructions des *śl.* 43-44a et avec leur comm. (voir *stambhanādikṛte* dans le comm. à 43a), et avec les *śl.* 45b-47. Mais N.K. semble vouloir que ce soit le Dieu englobant (c.-à-d. Sadāśiva) qui soit ainsi vu de telle ou telle couleur, pour les actes *kāmya*; et dans ce cas il n'y a pas de limite à la liste des couleurs possibles.

> **$49b_2$-54a.** Émergeant d'une tête noire, avec quatre visages-de-lotus respectivement couleur d'or, d'abeille, de neige et rouge; du bleu sur le cou, des épaules larges, de beaux bras ronds et longs [qui symbolisent] les directions, la poitrine large, bien en chair et haute, les côtés, le ventre et le nombril parfaits, le milieu du corps enveloppé d'un beau tissu, les deux cuisses pleines et bien rondes, les genoux et les jambes bien faits; blanc jusqu'aux chevilles, mais avec les pieds et les mains rouges; tenant en mains l'épée, le bouclier, l'arc, les flèches, la massue (*khaṭvāṅga*), une tête d'homme, le *kamaṇḍalu*, un rosaire de *rudrākṣa* et [faisant avec les deux autres] le geste-qui-octroie et le geste-qui-rassure: tel est l'aspect suprême sous lequel il faut contempler, pendant le *homa*, le culte, le *japa*, ainsi que dans tous les autres rituels, Celui que les Maîtres des créatures adorent, afin d'obtenir, pour soi ou pour les autres, le résultat souhaité.

Les Seigneurs des créatures (Bhūteśa), ce sont Brahman, Indra, et les autres, qui gouvernent les quatorze classes d'êtres[1]. Celui qui est élu par eux, digne d'être choisi, celui qu'ils doivent adorer, c'est le Seigneur Śiva. Pendant le *homa*, l'*arcana*, le *japa*, etc., ainsi que dans les autres rituels, c'est Son aspect commun – seulement l'aspect commun – qu'il faut contempler. Dans quel but? Pour obtenir ce que l'on désire, pour soi ou pour d'autres. Comment est cet aspect? – Suprême, c.-à-d. plus excellent que tout.

[On décrit le Dieu:] Il "émerge d'une tête noire": il est monté sur une tête noire[2]. Les mots "couleur d'or, d'abeille, de neige, et rouge" et les suivants signifient que les quatre visages, à commencer par celui de l'Est, sont respectivement jaune, noir, blanc et rouge[3]. Bien qu'on ne mentionne pas le cinquième visage, celui d'Īśāna, on est sûr qu'il est blanc, puisque la tête correspondante est blanche[4]. Il a des bras bien ronds, longs et ornés, en nombre égal à celui des directions, donc dix. Le milieu de Son corps, c.-à-d. le bas du torse, est couvert, entouré, d'un beau tissu. On trouve parfois la leçon *channasarvāṅgam*. Dans ce cas, il faut comprendre que le haut et le bas du corps sont enveloppés par le vêtement supérieur (*uttarīya*) et le pagne (*śroṇyaṃśuka*). Il est blanc jusqu'à la cheville, c.-à-d. l'articulation entre la jambe et le pied. Les deux pieds sont rouges, c.-à-d. couleur d'aurore; les [dix] mains aussi. Le mot *nṛ-ka* signifie tête d'homme. Le reste est clair.

---

[1] Lire *bhūtasarga*, qui est d'ailleurs la leçon de toutes les sources du *Mṛg* que nous avons pu consulter. Voir 8, 104b, comm. et *SP3*, p. 246, notes.

[2] Ce serait donc une tête d'Asura, qui se trouverait sous ses pieds. Mais voir n. 4.

[3] Ordre naturel des directions, soit: E., S., O. et N., pour Tat-Puruṣa, Aghora, Sadyojāta et Vāmadeva; tandis qu'aux *śl.* 18-19, l'ordre obéissait à la hiérarchie des cinq Visages.

[4] Où est-ce dit? Au *śl.* 19, on dit qu'Īśāna est incolore ("couleur" assimilable au blanc); mais il s'agit alors du Brahman de ce nom, considéré comme une divinité détachée de Śiva. Bien qu'on puisse admettre que la tête d'Īśāna a nécessairement la couleur d'Īśāna tout entier, on aimerait une indication plus précise. Et nous nous demandons si elle n'est pas donnée au début de la description actuelle. Si en $49b_2$ on pouvait lire *sitamūrdhajam* (mais aucune source ne donne cette leçon), et

Particularités du culte sur un liṅga

Jusqu'ici, [Indra] a parlé du culte sur un *sthaṇḍila*[1] et, pour terminer, de la méditation [sur Śiva]. Il parle maintenant du culte sur des supports comme le *liṅga*:

> **54b-55a.** On[2] fera la même chose sur les *liṅga*, ceux où les traits du Dieu sont représentés, et les autres. Mais dans ce cas, après avoir rassemblé les Mantra (Aṇu) qui siégeaient dans les "lieux de jouissances", il faut les installer[3] dans la *mūrti*, et ne pas mettre fin [à leur présence].

[Quand le culte a lieu] sur des *liṅga*, ceux dont on parlera et qui peuvent avoir [des traits] manifestés, non manifestés ou mixtes[4], il faudra faire "la même chose", c.-à-d. faire – ajouter le verbe – le culte, le *dhyāna* et le reste selon la

---

comprendre ceci comme épithète de *vaktrāmbujacatuṣṭayam*, on aurait l'image suivante: quatre visages "sortant" d'une tête blanche, celle d'Īśāna. Il ne serait plus question de support. Mais dans ce cas, comme N.K. ne se serait pas contredit au cours du même comm., il resterait à admettre que son comm. a été "corrigé". Nous nous en tenons donc au texte.

Pour le nombre de visages, voir *śl.* 7, comm. et n. 4.

[1] Plateforme carrée construite en sable, en terre, ou en grains, sur laquelle on dessine en général un *maṇḍala*. Voir par ex. *SP1*, p. 233, [2a]; *Aj.*, 18, 114-115 et 21, 50b-51.

On notera que le texte que nous avons n'a jamais dit jusqu'ici que le culte extérieur qu'il a décrit devait se faire sur un *sthaṇḍila*.

[2] Ces deux lignes sont citées par N. (*AP*, p. 130), sans variantes.

[3] La leçon *nirundhyāt* (BHATT, éd. crit., n. 4) serait intéressante. Voir *SP2*, p.126, n. 2. Le comm. à la ligne 55b pourrait soutenir cette lecture, mais il est évident que ce n'est pas celle que N.K. commente ici, sinon il aurait relevé le terme.

[4] Le passage correspondant, qui devait appartenir au *caryāpāda*, n'a été retrouvé que de façon fragmentaire. Voir BHATT, éd. crit.. App. I, p. 251, qui contient justement la définition des trois sortes de *liṅga* (traduit ici: App. III).

méthode qu'on a dite. Mais avec cette différence: les Mantra qui ont été adorés sur les "lieux de jouissances" (*bhogasthāna*)[5], on les rassemblera à la fin de la *pūjā* pour les faire entrer dans la *mūrti* de Parameśvara qui a été adorée, c.-à-d. dans le *liṅga* ou tout autre [support matériel du culte]. Il ne faut pas, comme lors du culte sur un *sthaṇḍila*, les retirer en soi[6].

Dès lors:

> **55b.** Dans le cas de ces [*liṅga*], le dernier *arghya* est offert pour indiquer que le culte s'arrête là, non pour congédier.

Pour ceux-là, les *liṅga* à traits manifestés et les autres, le dernier *arghya* de la *pūjā*, le troisième[1], n'est pas donné pour effectuer le congé (*visarjana*, glosant *visṛṣṭi*), mais pour effectuer la détention (*nirodha*)[2] à la fin de la *pūjā*, dont on pense qu'elle a atteint sa limite[3].

Cependant, le texte lui-même dit plus loin: "Pour l'Invite et le Congé, on utilise l'*arghya* de détention[1]." Si, avec le *nirodhārghya*, on ne fait pas le Congé, on ne doit pas non plus faire l'Invite[2]? [Le Maître] explique:

---

[5] Le terme a été rencontré plus haut dans une citation (comm. au *śl.* 38). Pratiquement, dans la perspective du culte, il désigne les lieux où les Mantra ont été adorés lorsqu'on les a placés autour de Śiva. Cependant Śrīkaṇṭha, dans le *RT*, 268, désigne par ce terme les cinq mondes qui se présentent comme des *kalā* du Bindu, et dont les noms sont: Bindu (ou Śāntyatītā), Śānti, Vidyā, Pratiṣṭhā et Nivṛtti (voir *SP3*, Pl. VII E, listes B et D, niveau du *tattva* "śakti"). On peut sûrement étendre l'appellation à tous les mondes supérieurs, résidences habituelles des divinités adorées dans les *āvaraṇa*. L'indication de Śrīkaṇṭha éclaire alors cette phase de la *pūjā*: placer les Mantra autour de Śiva, en différents "cercles", c'est les imaginer chacun dans le monde qui est le sien, et donc avec une relative indépendance. C'est seulement dans ces conditions qu'ils peuvent recevoir des hommages de la part de l'adorateur de Śiva. Les faire rentrer en Śiva, c'est annuler leur existence séparée devant la Grandeur de Parameśvara.

Le *bhogasthāna* est donc le lieu (le monde) où ils existent en tant que souverains susceptibles de connaître (et de faire obtenir) diverses jouissances. Par opposition, le *layasthāna* (leur "place" en Śiva) est le lieu (l'état) où ils sont confondus avec la Divinité suprême.

[6] Mêmes instructions en *SP1*, pp. 274-276. Le rite de clôture concernant les *sthaṇḍila* s'appelle *nirapekṣa-visarjana* (congé total), l'autre *sāpekṣa-visarjana* (congé relatif, où les Mantra restent dans l'image concrète). Voir *SP2*, Index et *PKām*, 4, 518-522.

[1] Voir *śl.* 38.

[2] Détention des Mantra dans l'image; le rite les empêche de la quitter.

[3] Litt.: On pense: "telle est l'extension de ma *pūjā*".

[1] 7, 12a, déjà cité dans le comm. au *śl.* 39.

> **56a.** L'Invite n'a plus alors pour rôle de provoquer la Présence [du Dieu dans l'image]; c'est pour demander [au Dieu] la permission de faire son culte qu'elle est répétée chaque jour.

Sur le *liṅga* et les autres [supports de ce genre], on fait assurément l'*āvāhana*. Mais il ne faut pas penser que ce rite est accompli pour provoquer la Présence [du Dieu][3]. Ce n'est que lors de l'Établissement (*pratiṣṭhā*] que l'on doit provoquer la Présence[4]. S'il faut chaque jour donner l'*arghya*-d'Invite (*āvāhanārghya*], c'est pour demander [au Seigneur]: "Permets-moi d'entreprendre ton culte!"

Supports de culte autres que sthaṇḍila *et* liṅga

Ce n'est pas seulement sur un *sthaṇḍila*, etc., que l'hommage aux Mantra peut être fait, mais encore sur un *vidyāpīṭha*. Il le dit:

> **56b-57a.** Celui[1] qui désire abréger peut aussi rendre un culte à Īśvara sur un *vidyāpīṭha*, en offrant des guirlandes, des parfums, des fumigations, un repas, etc. Par la prononciation d'un seul [*mantra*], il pensera que [tout est accompli] de la même façon que plus haut.

> **57b-58a.** L'homme plein de foi [peut également adorer Śiva] dans le disque du Soleil ou de la Lune, dans l'espace, dans le *guru*, dans l'eau, dans le feu ou sur sa propre tête – ceci pour détruire ses souillures.

"De la même façon": En pensant, c.-à-d. en envisageant en esprit, que, par une seule prononciation de *mantra*, la construction mentale du Trône qui commence avec l'Ādhāraśakti [est achevée][2], celui qui veut faire court[3] peut adorer Parameśvara sur un *vidyāpīṭha*[4], avec des guirlandes, etc.

---

[2] Question judicieuse, car *āvāhana* et *visarjana* sont symétriques.

[3] Voir *SP1*, p. 190, n. 2.

[4] Pour la première fois. Notre texte ne semble pas faire de différence à cet égard entre les *liṅga* fixes et les *liṅga* mobiles.

[1] Ligne citée par Trilocana (voir n. 4).

L'homme plein de dévotion peut L'adorer de même dans le disque du Soleil ou de la Lune, dans l'espace – c.-à-d. l'éther, qui se présente là comme une *mūrti* parmi les huit *mūrti* [de Śiva][5] –, dans le corps de l'*ācārya*, dans ses sandales, dans l'eau, dans le feu ou dans son propre corps – ceci dans le but de détruire la masse des péchés[6].

[Indra] conclut:

> **59.** Ainsi t'ai-je décrit brièvement le culte de Celui qui illumine de Sa Gloire[1] [toute la manifestation,] depuis le

---

[2] Selon l'interprétation de N.K. Un seul *mantra* (au lieu de toute une série) achève ici la construction du Trône fait de Mantra, que le *vidyāpīṭha* représente matériellement. On peut certainement comprendre que les actes suivants (Invite, Installation, etc.), ainsi que l'adoration des *āvaraṇa* et le reste, sont aussi effectués par ce *m.* unique. Seule est concrète l'offrande de quelques objets.

[3] En règle générale, une *pūjā* raccourcie de telle sorte ne peut tenir lieu de culte principal de la journée. On l'accepte en revanche, soit comme culte de midi ou du soir d'un adorateur qui en fait trois par jour et qui a fait celui du matin dans tous ses détails, soit comme culte principal, dans des cas tout à fait exceptionnels.

[4] Le *vidyāpīṭha*, que notre texte ne décrira jamais, est, selon les autres auteurs, matériellement constitué par un ou des livres. Trilocana par ex., en commentant le mot *pustaka* de Somaśambhu (*SP1*, p. 226, *śl.* 102), explique: "*pustake, vidyāpīṭhe*". Il cite alors notre ligne 56b, puis la suivante, tirée de la *Jñānaratnāvalī* (T. 231, p. 154):

vidyāpīṭhaṃ koṭimātraṃ pūjayed vā svasaṃhitām /,

que nous lisons, en considérant le *vā* comme explétif:

"Il doit adorer un *vidyāpīṭha* de dix millions [de vers?], qui est sa propre Saṃhitā (=Āgama)."

Nirmalamaṇi (*AP*, p. 120) reprend la même citation et explique sans ambiguïté que le *vidyāpīṭha* est pour chacun l'Āgama particulier, "le *Mṛgendra* ou tout autre", auquel il est attaché (*vidyāpīṭhaṃ tāvat śrīman mṛgendrādi-svasvasaṃhitā*).

On peut donc comprendre le terme comme signifiant: "Trône de Science" (c.-à-d. fait de la Science de Śiva). Mais le sens "Trône de Mantra" est possible aussi, et toujours présent, semble-t-il, dans l'esprit des commentateurs, en dépit du fait que le mot usuel pour désigner une accumulation de Mantra formant Trône soit plutôt *yogapīṭha* (voir Index). On notera que les deux termes sont parfois appliqués au même objet: voir *SP1*, p. 227, sous [102b].

[5] Allusion aux huit *mūrti* de Śiva: Terre, Eau, Feu, Air, Éther, Soleil, Lune et *yajamāna*. Le culte habituel utilisant un support "de Terre" (le *sthaṇḍila* le représente très exactement, mais toute autre image solide aussi), on trouve énumérées ici toutes les autres *mūrti* de la liste, sauf l'Air, avec le *guru* et ses sandales en plus.

[6] Détruire ses souillures. Ou peut-être, éviter le péché qui consisterait à omettre totalement la *pūjā* parce qu'on est pressé.

[1] Litt.: "qui est cause de la Puissance (ou Gloire) de la Lumière..."

> Feu de la Destruction jusqu'à Ananta.
>
> Oubliant [pour le moment] les autres fruits incomparables de ce culte, [note celui-ci:] après s'être identifié à son Sādhya, [l'adorateur de Śiva] obtient sur-le-champ l'égalité avec le Maître.

"Ainsi", par l'exposé précédent, t'ai-je dit de façon succincte l'*arcana* de Parameśvara, Lui qui est Cause de la Gloire de la Lumière qui existe sur le Trône, depuis le Feu de la Destruction, c.-à-d. Kālāgni, jusqu'à Ananta[2]. La Gloire de la Lumière, c'est la Splendeur des Śakti, Vāmā et les autres. Parameśvara est la Cause (*nimitta*, glosé par *hetu*) de la manifestation de cette Gloire pour ceux qui, enclins à l'adoration, attendent leur grâce[3].

C'est ce que dit à son disciple le Muni Hārīta[4].

Cet *arcana*, celui qu'on a décrit, qu'il ait comme fruit général les jouissances et la libération. Mais en outre, l'adorateur qui est déjà identifié à son Sādhya, c.-à-d. qui s'est fait un corps de Mantra[5], atteint, en prenant appui sur la Réalité Suprême[6], à l'égalité avec Parameśvara. Ce qui est dit [par le verset suivant][7]:

> "Pour obtenir jouissances ou libération, le *mantrin* doit, devenu Śiva, adorer Śiva avec déférence. Il se sera auparavant fait un corps de Mantra grâce à la Puissance de Connaissance et d'Action [de Śiva]."

---

[2] Il faut voir le Dieu siégeant au sommet du Trône qu'est le cosmos, et sa Lumière se répandant sur tout ce qui existe. Noter qu'Ananta n'est pas ici, au contraire de ce qu'on a trouvé en 1, 6, comm., le Serpent infini à la base des mondes. C'est le premier des Vidyeśvara, qui sont eux-mêmes au sommet de l'échelle des êtres (*vp*, 4, 2-5). Il symbolise donc naturellement le sommet du cosmos, bien que le culte du Trône répartisse les huit Vidyeśvara sur les pétales du lotus supérieur comme s'ils étaient égaux entre eux (*śl.* 12, comm.).

[3] Plus simplement: ils recevront cette Lumière (la grâce de Śiva sous la forme d'Anugrahaśakti) lors de leur *dīkṣā*. (Le terme *anugraha* signifie *dīkṣā*: voir *SP3*, Index.)

[4] Nous n'avons pas tenu compte de ce comm. en écrivant l'introd. à ce vers. Voir 1, 1, n. 2.

[5] Prob. avec le Sādhyamantra et ses Membres. Voir plus haut, *śl.* 39b. Mais le verset cité à l'appui peut être appliqué à n'importe quel *mantrin* et donc à n'importe quel Mantra. De toutes façons, la seconde partie de la stance 59 est artificielle: l'auteur se doit d'établir une relation avec le chapitre suivant, et le fait comme il le peut.

[6] Par le culte de Śiva.

[7] Déjà cité dans le comm. au *śl.* 31.

IV. CULTE DU MANTRA À MAÎTRISER (SĀDHYAMANTRA)

[Indra] entreprend maintenant de décrire le culte du Sādhyamantra, annoncé par le mot *sādhya* qui apparaît dans la conclusion du chapitre[1] précédent. C'est ainsi qu'il faut concevoir, comme on l'a fait plus haut, les cinq connexions, celle avec le chapitre et les autres.

Le culte du Sādhya est impliqué par les mots qu'on lira dans la section concernant le *sādhaka*: "Après avoir adoré Śiva, il adore le Sādhya."[2] Mais s'il était décrit là-bas séparément et sérieusement, cela gonflerait trop le traité. C'est pourquoi on en parle ici-même:

> **1.** Maintenant, après avoir rendu hommage au Grand Seigneur, le *sādhaka* doit adorer le Mantra à maîtriser[3], pour des actes bénéfiques. [Ce Mantra][4] doit toujours et de toutes façons rester secret – on dira comment plus tard.

"Maintenant", c.-à-d. après ce qui précède. En accord avec la règle scripturaire suivante[5]: "Le *mantrin* ne doit jamais utiliser son *mantra* pour des rites *kāmya*", [on nous dit que] le *sādhaka* qui désire pratiquer tel ou tel rituel intéressé (*kāmyavidhi*) doit, après avoir rendu hommage à Parameśvara sur un *liṅga* ou autre chose, adorer le Sādhyamantra – celui qu'il veut – "pour des actes bénéfiques"[6], c.-à-d. pour arriver à produire des objets purs, utiles par ex. pour le culte [de Śiva][7]. Que dire de ce [Mantra]? Il devra "de toutes façons", c.-à-d. par tous les moyens, et "toujours", être "secret", c.-à-d. protégé; ceci "comme on le dira", c.-à-d. par les techniques de délimitation du terrain et les autres, qui seront décrites dans le *caryāpāda*[8]. On peut aussi comprendre que [le *sādhaka*] "devra adorer de toutes façons et toujours"[9], en reliant ces [adverbes] à l'action d'adorer.

---

[1] Le mot *prakaraṇa* désigne ici le chapitre, comme dans l'intr. à 3, 1; mais il n'en va pas de même quelques lignes plus bas, où le mot *sādhakaprakaraṇa* ne renvoie qu'à un fragment de *paṭala*. Voir 1, 1, n. 8.

[2] *cp*, 1, 76b.

[3] Le terme "Sādhyamantra" désigne d'abord une Puissance, une Divinité (voir les différentes possibilités offertes en 8, 221-225). Mais le même mot désigne aussi la formule (*mantra*) qui la désigne, et qui est donnée au *sādhaka* lors de son *abhiṣeka* (8, 229-230a). Dire que la divinité est *sādhya*, c'est dire que le *sādhaka* doit arriver à conquérir, ou maîtriser, la Puissance qu'elle représente, de façon à la faire sienne totalement. Il y arrive en s'identifiant avec elle, et pas à la suite d'un combat au cours duquel il la réduirait à sa merci – ce que l'expression "maîtriser" pourrait suggérer. (Notons qu'à un certain niveau, qui n'est pas celui où se situe le *sādhaka* du *Mṛg*, cette image de combat et de victoire sur une Puissance quelconque n'est peut-être pas inexcte.)

Voir *SP3*, ch. VII et notre article: "Le *sādhaka*...", BRUNNER 1975.

[4] La formule (*mantra*) est à garder secrète; et le Dieu (Mantra) qui est censé se manifester dans le support choisi, doit rester à l'abri des regards et des influences extérieures.

[5] Source non identifiée. On verra que N.K. interprète cette règle comme si le mot *kāmyakarman* ne désignait là que des actes de magie noire, ce qui est le cas dans le langage courant, mais pas dans nos textes.

[6] On aura noté l'expression *kāmyavidhisādhanecchuḥ*, où le mot *kāmyavidhi* a pour N.K. un

Maintenant, où et comment faire ce culte? [Le Maître] le dit:

> 2. Il adorera [le Mantra] sur le pétale du Sud, dans sa partie Est ou sa partie Ouest selon qu'Il a une forme féminine ou masculine, au centre de la Lumière de l'œil d'Aghora – jamais ailleurs.

Le Lotus qui sert de Trône à Parameśvara a un pétale du côté de Yama, c.-à-d. au Sud: c'est là-dessus qu'il faut faire le culte; et, selon que [le *mantra*] désigne la Déesse ou Īśvara, ce sera sur la partie Est ou sur la partie Ouest de ce pétale[1]. Donc: si le Sādhyamantra a la forme de la Déesse, Il sera adoré sur la partie Est du pétale du Lotus; et s'Il a la forme du Dieu, sur la partie Ouest.

Or le Seigneur Aghora[2], que l'on honore sur le pétale du Sud, a trois yeux: à gauche, à droite et en haut. Pour obtenir en abondance une force insurpassable, il faut adorer le Sādhyamantra au centre de la Lumière de ces yeux (considérés comme un tout). "Jamais ailleurs": ceci, selon l'opinion de certains. Car on peut aussi lire le mot *strī-nṛ-vigraham*, qui qualifie "Mantra", en séparant et en

---

sens plus large et plus bénin que celui de *kāmyakarman*, utilisé dans la citation qui précède.

L'intention de N.K. semble être de justifier le "*śriyai*" du texte en disant que le *sādhaka* ne peut utiliser son *m.* pour des actes offensifs, mais seulement pour des actes bénéfiques. Tel est sûrement en effet le sens du *śl.* 1; mais l'éventail des actes bénéfiques est certainement beaucoup plus large que ne le dit N.K. Il ne peut s'agir uniquement de créer, dans un esprit de total désintéressement, des objets purs utiles au culte: voir le *śl.* 5 (avec le comm. de N.K.) et 8, 222-225, où seuls les *sādhaka* adorateurs de la catégorie supérieure de Mantra sont qualifiés de *nispṛha*. On évitera donc de lire notre texte avec les lunettes de N.K.

[7] Litt.: "pour manifester la production de...". Il s'agit de créer des objets utiles au culte (fleurs, cendres, etc...), par la seule force du Mantra. Même chose en 8, 243, comm.

[8] *cp*, 1, 98b-103.

[9] Ce qui est une règle absolue le concernant; car son succès dépend de la régularité de ses *pūjā* et de son *japa*.

[1] Ils seront donc respectivement à g. et à dr. d'Aghora (qui regarde vers l'adorateur), ce qui est conforme à l'usage: la Déesse est à la g. du Dieu.

[2] N.K. n'explique pas le choix de ce pétale d'Aghora comme siège du Sādhya.

bloquant ses [deux premiers éléments]. On dira dès lors ceci: [il faut adorer] les Mantra au corps féminin dans l'œil gauche, les M. au corps masculin dans l'œil droit, et les M. dont le corps est à la fois féminin et masculin, tel celui de Gaurīśvara, dans l'œil central.

Autrement:

> **3a.** Le [*sādhaka* qui adore] au centre est réduit en cendres; [celui qui adore] à l'extérieur échoue.

[Jamais ailleurs,] parce que le *sādhaka* qui adore le Sādhyamantra au milieu du péricarpe[1] est réduit en cendre; et celui qui rend hommage en dehors des pétales du Lotus échoue, c.-à-d. que son succès est contrarié. Donc c'est à l'endroit indiqué et là seulement qu'il doit adorer [le Sādhya].

D'autres comprennent[2] que cette Lumière de l'œil de Hara est non-terrible (*a-ghora*), c.-à-d. favorable (*saumya*); et ils enjoignent le culte du Sādhyamantra au centre de cette Lumière, sur le pétale du Sud du Lotus qui constitue le Trône de Śiva. Car il est dit[3]:

> "On doit toujours adorer le Sādhya sur le pétale du Sud du Lotus qui sert de Trône à Śiva, dans la masse de lumière qu'est l'œil étincelant de Hara."

> **3b-4.** Il doit placer là, avec le *praṇava*, un Lotus qui s'étend jusqu'à la fin du Chemin du Mantra; y installer, sur Son support habituel, le Mantra, protégé par le lumineux Cœur de Śiva; Le munir de Ses Membres, et L'adorer selon la méthode qu'on a dite.

"Là", c'est au centre de la Lumière de l'œil d'Aghora. Il doit y déposer, avec le *praṇava*, un Lotus qui, comme plus haut, représente le Trône[1], mais qui [ne] s'étend [que] jusqu'à la fin de son Chemin: jusqu'au point où s'arrête, sur le Chemin, l'extension (*vyāpti*) du Sādhya sous forme de *vācya*[2]. Ensuite, ce Sādhyamantra, "protégé", c.-à-d. emboîté, par la masse de lumière vibrante qu'est le Mantra du Cœur de Śarva (Śiva)[3], il L'installe solidement sur son support traditionnel – celui qu'il veut, le Taureau ou un autre. Après Lui avoir donné des Membres: Cœur, etc., il doit L'adorer en suivant la méthode donnée plus haut pour l'*arcana* [de Śiva].

---

[1] *karṇikāyām* serait meilleur, mais n'est donné nulle part.

[2] Remonter à la ligne 2b, dont N.K. donne ici une autre interprétation en prenant *aghora*, non comme le nom du Brahman du Sud, mais comme un adjectif qualifiant *jyotis*. Cela ne change en rien les instructions pratiques, puisqu'on insiste encore pour que le support du culte soit le pétale du Sud.

[3] Source non identifiée.

[1] C'est le *praṇavāsana* (voir *SP1*, p. 36, n. 87 et Index), que construit le seul *mantra* OM. Ce détail indique que le culte du Sādhya est moins élaboré que celui de Śiva.

Après cela:

> **5.** Pour finir, il fait un *japa* qui, selon le résultat qu'il vise, sera mental, ou [murmuré, ou fait à haute voix].
>
> Il rassemble alors ce *japa*, le protège par ASI et VARMAN, puis le dépose avec HṚD dans le Cœur du Seigneur éveillé.

"Pour finir", c.-à-d. quand le culte est terminé, "il fait un *japa* qui, selon le résultat qu'il vise, sera mental ou autre". Pour [obtenir] des résultats d'ordre supérieur, moyen ou inférieur, le *japa* sera respectivement mental, murmuré ou parlé: ceci est également enseigné dans les autres Saṃhitā. Le *Parākhya*[1], par ex., déclare:

> "Pour [obtenir] des pouvoirs d'ordre inférieur, il faut faire le *japa* à haute voix, audible par d'autres oreilles. Pour les pouvoirs d'ordre moyen, il sera murmuré: le son faible ne sera perçu que par soi-même. Le meilleur *japa*, celui qui est mental, sera fait[2] pour des pouvoirs d'ordre supérieur."

Dans quelques ouvrages cependant, on enjoint le *japa* mental, murmuré ou audible en fonction du statut supérieur, moyen ou inférieur du Sādhyamantra. C'est ainsi que le *Pauṣkara* déclare:

---

[2] N.K. insiste sur le fait que ce n'est pas la formule (*mantra*) qui a telle ou telle *vyāpti*, mais la Puissance (Mantra) qu'elle représente. Cette Puissance résidant à un certain niveau bien précis du Chemin, sa *vyāpti* se fait sur tout ce qui est au-dessous d'elle. Le Chemin, c'est le Cosmos, donc le Trône.

[3] On récite la syllabe ou formule qui représente le Sādhyamantra, en la faisant précéder et suivre du *m.* du Cœur de Śiva. C'est la méthode "de l'écrin". Voir *SP1* et *SP3*, Index, sous "sampuṭa".

[1] Texte connu par quelques fragments. Sur la question des formes de *japa*, voir *SP3*, p. 56, n. 136 et textes cités p. 57.

[2] Lire *kāryas*.

> "L'homme avisé récitera mentalement les *mantra* supérieurs[3], de façon murmurée les *mantra* moyens; mais les *mantra* inférieurs, il les dira à voix haute."

Ce *japa*, il le rassemble avec HṚD, c.-à.d. avec le *m.* du Cœur: il l'enferme dans un écrin, en mettant un *m.* du Cœur au début et un autre à la fin[4]. Protégé par ASI et VARMAN, c.-à-d. par ASTRA et KAVACA, il le dépose en Bhagavat, [en imaginant le Dieu] sous la forme où Il est prêt à accomplir la fonction de "reprise" (*ādāna*)[5]. Il est dit à ce propos[6]:

> "En se prosternant devant le Dieu, il doit Lui remettre son *japa* avec ASTRA et VARMAN, après l'avoir enfermé entre deux HṚD. Ainsi ce *japa* sera-t-il bien gardé."

Quant à la façon de remettre ce *japa*, elle a été dite ici-même[7]:

> "A Toi, j'offre..." dit le *sādhaka*, en utilisant le datif; et il remet son *japa*, en pensant à ce qu'il désire."

Il dit maintenant comment donner chaque jour congé au Sādhyamantra, après L'avoir adoré:

> **6.** Ensuite, après L'avoir placé sous la domination du Bienheureux qui prend Sa forme et Son éclat[1], il doit, devenu un avec Lui, amener ce Mantra (Aṇu) au lieu ou Il réside, en remontant les *tattva*, et ceci jusqu'au succès.

---

[3] Plus exactement: les formules (*mantra*) qui désignent les Mantra supérieurs: c.-à-d. ceux qui résident dans les mondes les plus purs.

[4] Voir 3, 29a.

[5] Il ne faut pas chercher de lien entre le dépôt du *japa* et la fonction de destruction. Mais l'aspect du Dieu qui est présent pendant la cérémonie est Aghora, dans le domaine de qui est fait le culte. C'est à Lui que le *sādhaka* remet le *japa*. Or la fonction caractéristique d'Aghora est la destruction, ou "reprise" du monde: voir 3, 43b. N.K. insiste sur le fait qu'il faut que le Dieu soit "éveillé", et non "endormi"; autrement dit, qu'Il ne soit pas entièrement rentré en Lui-même (Dieu *śākta*, ou Laya-Śiva), mais prêt à agir (Dieu *udyukta*, ou Bhoga-Śiva: voir plus haut, 1, 2, n. 2). Peut-être suffirait-il d'expliquer "éveillé" en disant que le *sādhaka* a attiré l'attention du Dieu par un rite adéquat (comme en 3, 28)?

[6] Source non identifiée.

[7] Voir 3, 29b-30a. Les deux lignes citées ici par N.K. concernent en fait, la première, le *mumukṣu* (le texte lit là *mumukṣuḥ* au lieu de *svajapam*) et la seconde, le *bubhukṣu*, dont la formule d'offrande est indiquée à la ligne suivante, que N.K. ne cite pas. Notre traduction diffère donc nécessairement de celle que nous avions donnée au ch. 3.

[1] Voir le comm., où *rūpa* est glosé par *ākṛti* et *vapus* par *kānti*.

Il fait dominer le Sādhyamantra par Bhagavat, c.-à-d. qu'il Le place sous Son gouvernement. "Par Bhagavat", c.-à-d. par cet autre Mantra, le Mantra principal, au Sud duquel le Sādhyamantra a été adoré[2]; "qui prend Sa forme et Son éclat": dont la forme et l'éclat ne se distinguent plus de ceux de la divinité à maîtriser (Sādhyadevatā). C'est par un tel [Dieu], qui a la forme et l'éclat propres [au Sādhyamantra] que le Sādhyamantra est dominé[3].

"Devenu un avec Lui": [le *sādhaka*] s'imagine lui-même identifié avec Parameśvara qui, comme on l'a dit, a dominé le Sādhyamantra[4]. [Alors] il conduit l'Aṇu au lieu où il siège, c.-à-d. au séjour du Sādhyamantra, par la méthode [qui consiste à remonter] les *tattva*, et qui a été expliquée à l'occasion du culte principal[5] – et ceci chaque jour, "jusqu'au succès". Il doit imaginer que le Sādhyamantra disparaît au point où s'arrête son extension sur le Chemin. On l'a dit plus haut: il ne doit pas le faire disparaître dans la Réalité Suprême[6].

[Indra] indique que cette pratique peut aussi faire partie de la discipline d'un *ācārya* consacré, si ce dernier veut par exemple se protéger ou protéger les autres, ou s'il souhaite savoir en quoi consiste le pouvoir d'un Mantra:

> 7. Le *deśika* aussi, celui qui observe la discipline propre [aux *ācārya*], peut faire la même chose, mais peu de temps, et en évitant la détention du Mantra.

---

[2] Bhagavat est donc ici Paramaśiva, et son *mantra* est le *mūlamantra*.

[3] Le Śiva suprême descend en quelque sorte dans la divinité particulière au *sādhaka*, et s'installe en elle en vainqueur; mais, ce faisant, il perd ses caractéristiques propres pour acquérir celles du Sādhya. Le phénomène est comparable à celui par lequel Śiva prend place dans le *guru* lors de la *dīkṣā* (voir 8, 56, comm. et *SP3*, pp. 24 et 28); il s'apparente à la possession. Le résultat est double: d'une part, cet *ākramaṇa* affirme la suprématie de Śiva et la non-indépendance des formes divines autres que Lui; d'autre part, il surimpose à Śiva des limitations qui lui sont étrangères, ce qui peut être excellent pour le *sādhaka* désireux d'adorer une divinité particulière, mais sera jugé néfaste dans le cas d'un *ācārya* (voir *śl.* 7à).

Pratiquement, l'*ākramaṇa* du Sādhya par Śiva est réalisé en faisant accompagner, dans la récitation, le *sādhyamantra* par le *mūlamantra*.

[4] Il y a donc identification du *sādhaka* avec Parameśvara, par l'intermédiaire du Sādhya. Notons que l'identification du *sādhaka* avec le Sādhya avait été réalisée au début de son culte, grâce aux préliminaires habituels (*ātmaśuddhi, sakalīkaraṇa*, etc.), ceux-ci ayant eu pour effet de donner au *sādhaka* un corps fait des Mantra du Sādhya (le Sādhya lui-même et ses Membres); tandis que l'identification avec Parameśvara n'a lieu qu'après que ce dernier soit "descendu" dans le Sādhya.

[5] Voir 3, 39a$_2$b et comm.

[6] Voir 3, 39b et ici *śl.* 3b-4, n. 2. Il ne faut pas perdre de vue que les phénomènes décrits se déroulent à la fois au niveau du *vācya* et au niveau du *vācaka*: d'une part le Sādhya, qui était descendu dans l'image concrète (et de là, placé dans le cœur de l'adorateur comme en 3, 31) remonte dans son monde particulier; d'autre part, et parallèlement, le *mantra* s'éteint au niveau choisi.

> Il le fait pour la protection, etc. de lui-même ou d'un autre, ou [simplement] parce qu'il désire connaître [cette science]. Auparavant, il aura scellé tous les "trous".

Le *deśika* lui-même, celui qui suit la discipline propre aux *ācārya*[1], peut faire "la même chose", c.-à-d. la pratique décrite; mais pas trop longtemps. Le temps [qu'il y consacrera] sera court, si on le compare à celui [qu'y consacre] le *sādhaka*[2]. Plus loin en effet, après avoir annoncé que "le *deśika* également peut se livrer à cette pratique", [le texte] continuera ainsi[3]:

> "Mais [ce sera pour un temps réduit]: trois, cinq, sept, dix ou quatorze jours, ou un demi-mois, ou vingt et un jours, ou un mois, jamais plus longtemps."

De quelle manière le fera-t-il? – En évitant la détention du Mantra[4]. On a dit que la disparition du Mantra se faisait au point où cesse Sa *vyāpti*, après que le *sādhaka*, ayant imaginé le Sādhya "dominé" par Parameśvara, se soit identifié avec Lui. Or il ne faut pas [que l'initié] qui observe la discipline de l'*ācārya* ou une autre fasse de même avec le Mantra: il ne sera pas mis sous la domination de [Parameśvara][5].

Il fera [ce qui a été dit] – relier de cette façon les mots du verset – "pour la protection, etc." de quelqu'un – celle de ses enfants, celle de ses disciples, etc., – ou pour son propre bien-être. Par "etc.", comprendre que ce peut être pour l'engraissement ou un rite semblable. En particulier, s'il y a une calamité, la tranquillité reviendra grâce à un rite d'adoration de ce type[6]. Car il sera dit plus loin[7]:

---

[1] Il ne s'agit pas ici d'une observance spéciale de durée limitée, mais de l'ensemble des règles qui gouvernent la vie de l'*ācārya*. La précision *tadvratasthaḥ* fait comprendre que les instructions du *śl.* 7 concernent les *ācārya* qui ne le sont pas seulement en titre (on peut imaginer un *ācārya* consacré, mais qui, pour une raison ou pour une autre, n'œuvre pas en tant que tel), mais de fait.

[2] On n'a pas précisé, mais le *caryāpāda* le fera comprendre, que l'adoration du Sādhya peut durer des années avant que le succès ne soit acquis.

[3] Voir 8, 238b et 239b-240a.

[4] On peut se demander s'il s'agit du Sādhyamantra ou du Mūlamantra. Voir n. suiv.

[5] Probablement parce que l'*ācārya* continue à s'identifier au Śiva suprême pendant ses cultes autres que celui du Sādhya. Pour lui donc, Parameśvara ne peut souffrir les limitations que le procès d'*ākramaṇa* lui impose.

Notons l'usage très spécial du terme *rodha*. Si l'on doit, comme d'habitude, le prendre dans le sens de "détention", on peut se demander quel est le Mantra qui était détenu dans la technique expliquée plus haut. Était-ce le Sādhya, dominé par Parameśvara? Ou Parameśvara, apparemment limité par le Sādhya? Probablement le premier; mais ce que l'on veut éviter est pourtant l'effet que cette "détention" a sur le second...

[6] Notons ce fait: selon N.K., le *sādhaka* suit sa discipline particulière en vue d'obtenir des résultats qui le concernent seul; le *deśika*, s'il accomplit un temps le même genre d'exercices, le fait en général pour aider les autres: le prince dont il est le *guru*, ses disciples, et le pays tout entier. Voir *NT*, 5, 3b, comm.

> "Le *deśika* également peut se livrer à cette pratique quand, lors d'une calamité par exemple, il doit faire des rites d'apaisement ou des rites semblables, pour lui-même ou pour d'autres personnes."

Ou bien il fera ainsi parce qu'il désire savoir ce qu'est le pouvoir d'un Mantra (*mantrasiddhi*)[8].

Que dire encore [du *deśika*]? Il l'indique: "Il aura scellé tous les trous": avec les "sceaux" (*mudrā*) que l'on va décrire, il aura scellé, c.-à-d. protégé, "tous les trous": toutes les failles du rituel. Cela signifie que, lors des rites dont il est question, [le *deśika*] fait en sorte d'empêcher les imperfections, par l'usage des *mudrā*[9].

---

[7] 8, 238b-239a.

[8] Le terme ne peut pas avoir ici le sens fort de "maîtrise d'un Mantra", d'où notre traduction.

[9] Introduction obligée au ch. suivant.

V. LES MUDRĀ

Généralités

Par les mots: "Il aura scellé tous les trous", qui concluent [la description de] l'*arcana* du Sādhyamantra, [l'auteur du traité] a fait allusion aux caractéristiques des *mudrā*. Il les donne maintenant. Telle est la connexion avec le chapitre.

> **1.** Maintenant vont être décrites les *mudrā*, qui sont des auxiliaires des actes rituels. Elles ont déjà été mentionnées par leurs noms, excepté [les suivantes]: le geste-de-la-Barre, le geste-d'Attraction, le geste-du-Claquement-de-mains et le geste-du-Vase.

Maintenant, c.-à-d. tout de suite, on va traiter des *mudrā*. Celles-ci sont décrites, parce qu'elles sont des auxiliaires (*aṅga*) des actes rituels tels l'Invite, l'Installation ou la Détention. Si quelqu'un accomplit les rites sans connaître les caractéristiques de ces *mudrā*, son rituel ne peut être entièrement dépourvu de défauts. Des *mudrā* ont déjà été nommées dans la section qui traite du culte de Śiva: le geste-de-la-Cuillère, celui du Makara[1], et d'autres; mais pas [encore] le geste-de-la-Barre (*parighā*), le geste-d'Attraction (*ākarṣaṇī*, glosant *ākṛṣṭi*), le geste-du-Claquement-de-mains (*tāla-*) et le geste-du-Vase (*ghaṭa-*).

Mais on n'a pas davantage dit le nom des gestes qui effectuent l'Invite, l'Installation et la Détention; alors comment peut-on donner comme liste de gestes non mentionnés ceux de la Barre, de l'Attraction, du Claquement de mains et du Vase? – C'est exact. Mais les gestes d'Invite et les autres ont été indiqués lorsque l'occasion s'en est présentée. On a dit plus haut[2]:

> "À ce [Dieu], éclatant comme le Soleil levant, il donnera des Membres avec le geste-d'Invite. Avec le geste-qui-installe, il doit faire l'Installation."

Et plus loin: "Il fait la Détention avec le geste-qui-retient."

Il explique maintenant comment le mot *mudrā* exprime bien l'essence du geste:

> **2.** Ce sont les Śakti de Hara qui, parce qu'elles scellent la masse des Obstacles, sont appelées "sceaux" (*mudrā*); car

---

[1] Voir 3, 27.

[2] En 3, 13ab$_1$ et 14a$_2$.

> on ne sache pas qu'une telle action puisse être le fait d'une autre réalité.

Ce sont en vérité des Śakti de Bhagavat qui, parce qu'elles scellent les troupes d'Obstacles[1], c.-à-d. leur ôtent leur liberté, sont appelées "Mudrā"; car on n'a jamais entendu dire qu'une action de ce genre puisse être accomplie par quelque autre réalité que les Śakti. Donc les *mudrā* ne sont pas de simples configurations de doigts, mais des Śakti de Parameśvara[2].

Geste-de-la-Cuillère

Il décrit le premier geste nommé, celui de la Cuillère.

> **3-4.** Saisir le petit doigt avec le petit doigt. Sur les suivants, tenus écartés, étendre les deux majeurs en faisant se toucher leurs extrémités. Lorsque les deux index et les deux pouces sont ensuite placés au-dessus de ces six doigts et en contact avec eux, on a le geste-de-la-Cuillère, qui manifeste la Puissance d'Ajāta[1].

Disposant ses deux mains en *añjali*[2], placer à l'intérieur des mains les deux petits doigts s'appuyant l'un sur l'autre. "Les suivants", ce sont ceux qui viennent immédiatement après les deux petits doigts, sans intermédiaire: donc, les deux annulaires. Ils sont "écartés", c.-à-d. ne se touchent pas, l'annulaire droit étant étendu sur la paume de la main gauche et l'annulaire gauche sur celle de la main droite; ainsi sont-ils croisés[3]. Il faut ensuite étendre, par-dessus, les deux majeurs, en mettant leurs extrémités en contact, c.-à-d. appuyées l'une sur l'autre. "Les étendre", c'est les dresser. Lorsque les deux index et les deux pouces sont ensuite appuyés sur les six autres doigts – les deux petits doigts, les deux annulaires et les deux majeurs – c.-à-d. placés par-dessus de façon à les toucher, le geste dit "de-la-Cuillère" est manifesté.

---

[1] On pourrait donc traduire *mudrā* par "Sceaux". Mais le terme deviendrait vite embarrassant dans les composés: "sceau de la cuillère", "sceau d'Invite", etc. En réalité, si l'idée de sceau est avancée lors de la définition abstraite du terme, c'est l'idée de geste – geste qui imite tel objet (et donc le symbolise), ou qui évoque telle action (et donc l'effectue) – qui est seule présente dans les cas particuliers concrets, avec, à l'arrière-plan, la pensée que ce geste réjouit les Dieux. Voir n. 2.

[2] Point de vue souvent exprimé. Voir par ex. *MVT*, 7, 1:

athātaḥ sampravakṣyāmi mudrākhyāḥ śivaśaktayaḥ |

Dans ce cas, le geste lui-même devrait être susceptible de faire se manifester la Śakti, comme le *vācaka* fait se manifester le *vācya*. Le langage des mains aurait le même statut que la parole. En fait, on trouve peu de développements à ce sujet dans nos textes, et très souvent la *mudrā* est justifiée en disant qu'il faut "réjouir" tel ou tel Dieu, comme si l'on acceptait que le terme dérive de la racine "*mud*" (voir *Aj*, 26, 2; *SP1*, p. 80, *śl*. 10). On peut dire aussi que les *mudrā* réjouissent les Dieux et chassent les Démons, ce qui donne une autre analyse du terme:

mudaṃ karoti devānāṃ drāvayaty asurāṃs tathā |
modanād drāvaṇāc cātha mudreti parikīrtitā ||
(texte cité par N. in *AP*, p. 112).

[1] Lire *eṣājātasya=eṣā ajātasya*. Aja ou Sadyojāta joue, parmi les cinq Brahman, le rôle du Brahman pourânique, toujours associé à la cuillère à oblations.

[2] Voir *śl*. 12 et note.

Ainsi[4] les deux pouces sont dressés; les majeurs s'appuient l'un sur l'autre par leurs extrémités; les deux index sont repliés avec leurs extrémités appuyées sur le dos des majeurs. Pour évoquer le canal de la [Cuillère], en forme de *śakti*[5], on étend, c.-à-d. qu'on appuie l'un contre l'autre, les deux doigts du milieu, leurs extrémités se touchant, par-dessus – sur le dos de – deux doigts qui se touchent en laisant entre eux un intervalle[6]. "Ensuite", c.-à-d. après cela, pour évoquer le réceptacle arrondi du beurre[7], on place les index de façon qu'avec leurs "racines", ils dessinent un cercle reposant sur les six doigts qui sont au-dessous, à savoir les petits doigts, les annulaires et les majeurs. Les pouces des deux [mains] aussi doivent être légèrement courbés, chacun à sa place. Il faut lire: "lorsque les deux index et les deux pouces sont en contact...", ces mots étant au locatif absolu. Ou bien ajouter *kuryād* et comprendre qu'ils sont à l'accusatif.

Telle est la *mudrā* nommée Cuillère, qui incite, ou attise, la Śakti de Sadyojāta.

Geste-du-Makara

5. Le geste-du-Makara, qui appartient à Vāmadeva, est le même que celui de la Cuillère en ce qui concerne la distribu-

---

[3] Exactement: ils se dirigent dans des sens opposés.

[4] À partir d'ici, N.K. recommence un nouveau comm. pour montrer comment les doigts, placés correctement, peuvent donner l'image de la cuillère à oblations. Ses explications sont difficiles à comprendre pour qui n'a pas devant lui un modèle correct de la *mudrā* en question; aussi notre traduction est-elle très incertaine.

[5] C.-à-d. de vulve. Voir 3, 27, comm., où le terme *śaktimudrā* glose *sruṁmudrā*.

[6] Il s'agit probablement des annulaires?

[7] Voir la première des cuillères à oblations représentées dans le *Mṛg* (BHATT, éd. crit., face à p. 68).

On notera que les deux photos de la *sruṁmudrā* (BHATT, face à p. 52) ne correspondent pas à la

> tion de ce qui est en bas et de ce qui est en haut, de ce qui est replié et de ce qui est étendu; [mais là,] les deux index sont repliés [sur eux-mêmes][1].

La *mudrā* nommée "du Makara" est la même que celle de la Cuillère, [mais] avec les deux index un peu repliés, l'un en face de l'autre, pour imiter la forme du *makara*[2]. En [disposant] les deux pouces noués l'un à l'autre au-dessous, et les deux index au-dessus d'eux[3], et en distribuant [comme pour la Cuillère?] les doigts en contraction et les doigts en extension (?), on forme cette *mudrā*, celle de Vāmadeva[4].

Dans cette *mudrā*, on représente encore les dents [du Makara] en étendant en sens opposé le petit doigt gauche et le petit doigt droit[5]. On lit en effet dans le *Jayadrathādhikāra*[6]:

> "Les grands doigts des deux mains sont pressés l'un contre l'autre. On place les annulaires sur le dos des mains et on courbe les deux index. Les deux pouces, appuyés l'un contre l'autre, sont étendus à l'imitation d'une gueule [de Makara]. On placera les deux pouces (?) et les deux petits doigts à l'intérieur pour représenter les dents. Cette *mudrā* est la *makarī*, qui dévore tous les obstacles."

Geste-du-Trident

Il décrit le geste-du-Trident:

> **6.** Le Trident de Bahurūpa[1], qui détruit tous les péchés, [se

---

description du texte, ni en ce qui concerne les index et les pouces (ces quatre doigts ensemble devraient, si nous lisons bien, dessiner le cercle qui représente la *ghṛtadhārā*), ni en ce qui concerne les annulaires qui devraient être cachés à l'intérieur.

[1] Traduction naturelle, qui ne tient pas compte du comm. de N.K.

[2] De sa gueule seulement.

[3] N.K. ne relie les indications "en bas" et "en haut" qu'aux quatre doigts qui, dans ce geste, sont au-dessus. Dans ce cas, il est probable qu'il relie les autres indications (contraction et extension) aux auriculaires et aux annulaires. Mais le texte semble dire autre chose.

[4] Vāmadeva est associé à la *kalā* Pratiṣṭhā, c.-à-d. à l'élément Eau. D'où probablement le choix de son symbole. On peut aussi penser qu'il est assimilable à Viṣṇu, lui-même associé à l'Eau. Voir *SP1*, App. VI, p. 331 et ici 6, 17b-18a, n. 1.

[5] Et en les faisant apparaître entre les pouces?

[6] Pour ce texte, voir GOUDRIAAN, *HTŚL*, p. 46.

[1] Le Brahman nommé Bahurūpa (Aghora) correspond à Rudra (voir *SP1*, App. VI), dont le

fait ainsi]: les [doigts] latéraux sont dressés, et les médians
comme précédemment, mais au centre d'une sextuple masse[2].

Les mains se font face, les doigts écartés les uns des autres. Les deux doigts médians, les deux petits doigts et les deux pouces sont dressés, appuyés chacun contre son opposé. Les quatre autres, index et annulaires, se cachent contre le dos de la main. C'est ainsi que l'on montre la *mudrā* nommée Trident (*triśūla*), qui est celle d'Aghora et dompte les péchés.

Quant au sens des mots [du *śloka*], le voici[3]: le sextuple *piṇḍa*, c'est la masse, c.-à-d. l'assemblage, de six doigts[4]. "Les deux du milieu", c.-à-d. les deux doigts qui sont au centre de ce *piṇḍa* comparable à une matrice, seront "comme précédemment", c.-à-d. comme dans la *makarī*, où c'est dit clairement, dressés[5]. On doit montrer – ajouter ces mots – le geste-du-Trident, qui est celui de Bahurūpa et détruit les péchés, lorsque ces doigts sont placés de cette façon[6].

Le mot "mais" (*kiṃ tu*) indique la différence avec ce qui a été dit auparavant.

Ayant ainsi dit que faire de six doigts, il indique comment placer ceux qui restent, à savoir les deux pouces et les deux auriculaires, qui sont sur les deux côtés, de façon à faire apparaître les deux autres pointes (*aśri*)[7] [du Trident]: "les deux latéraux dressés"; car il faut rapprocher ces deux mots, qui sont éloignés [dans le texte]. Le mot "latéral" désigne par un détour les deux pouces et les deux petits doigts[8], parce qu'ils sont sur les côtés [des mains]. Ils sont dressés, c.-à-d. verticaux. Dans le *Mālinītantra*, cette [*mudrā*] est appelée "Marteau à trois pointes". On lit là[9]:

---

rapport avec le *triśūla* est naturel.

[2] Le *śloka* est sibyllin, alors que le geste est simple. Nous le traduisons en suivant exactement, cette fois, le comm. de N.K.

[3] N.K. vient de décrire la *triśūlamudrā* telle qu'il la connaît. Il lui reste à expliquer le mot à mot du texte de façon à arriver au même résultat, ce qui n'est pas très aisé.

[4] La suite montre qu'il s'agit des doigts du milieu: annulaires, majeurs et index.

[5] Le mot *sthitayoḥ* qui apparaît ici dans le comm. ne reprend pas celui du texte, ce dernier devant être, selon N.K. (voir plus loin), relié à *pārśvayoḥ*.

[6] Ceci pour expliquer le locatif absolu des termes précédents. Mais la description n'est pas terminée.

[7] Lire *aparāśridvaya-* avec le ms B (=*T. 23)* et T. 539 ou °*śradvaya* avec T. 266: les autres sources ont des leçons inexactes, mais aucune n'a la leçon imprimée, *āśrita-*.

[8] Le mot, au duel, désigne en fait quatre doigts, d'où la glose: le mot "latéral" à lui seul désigne le couple de pouces ou d'auriculaires.

[9] *MVT*, 7, 27-29a, avec à la troisième ligne la leçon *dve yute* au lieu de *utthite*, plus deux variantes utiles signalées plus loin.

Notons que ce texte, outre ce *triśikhīmudgara* dont N.K. utilise la description, connaît une

"Dresser les deux mains, les doigts écartés les uns des autres. Les deux annulaires sont sur le dos de ceux du milieu; les index touchent la base [des pouces][10]. Les deux médians seront dressés, comme les deux petits doigts et les deux pouces (*puruṣa*). On s'arrangera pour que les index laissent un intervalle, à côté des médians[11]. Tel est le Marteau-à-trois-pointes[12], qui permet de prendre possession[13] [d'un être quelconque] après l'avoir blessé."

Geste-du-Lotus

Il décrit le geste-du-Lotus:

> 7. Les deux mains enferment les pouces, les doigts sont étendus dans toutes les directions, et les avant-bras rapprochés: tel est le Lotus, qui excite la Puissance du Mantra Vaktra.

Les deux mains "enferment les pouces", c.-à-d. que les pouces sont placés à l'intérieur des mains pour simuler le réceptacle. Les huit [autres] doigts sont écartés les uns des autres pour simuler les huit pétales. Ayant fait ainsi, le Lotus est formé – ajouter le verbe. Comment est-il [encore]? Il a "les avant-bras rapprochés": c.-à-d. que les deux avant-bras sont collés l'un à l'autre pour représenter la tige[1]. [Le Lotus] ainsi formé attise la Śakti du Mantra Tat-Puruṣa[2].

---

triśūla-mudrā (7, 5), geste très simple, qui se fait avec la seule main droite dont les trois doigts médians sont dressés et les autres rabattus.

[10] Dans toutes ces descriptions, il semble que le mot *mūla*, sans complément, désigne le creux entre le pouce et l'index.

[11] Conjectural.

[12] Il vaudrait mieux lire avec *MTV: mudgaras triśikho.*

[13] Lire *āveśa* avec le ms. C, T. 677 et le *MVT.* Il s'agit de l'acte par lequel un *sādhaka* peut prendre possession du corps, mort ou vif, d'une autre personne.

[1] Litt., le *śloka* dit que le Lotus "a les doigts écartés et les avant-bras rapprochés". Le comm. de N.K. est conduit de façon à montrer que ces deux expressions sont bien des épithètes qualifiant *paṅkajam.*

[2] Tat-Puruṣa ou Vaktra est le Dieu qui maintient le monde, comme Viṣṇu (voir 3, 43). Cela peut expliquer son emblème à la fois aquatique et de bon augure.

Geste-de-la-Vache

Il décrit le geste-de-la-Vache:

> **8.** Il faut disposer les mains de telle sorte que chaque index touche le majeur opposé et chaque petit doigt, l'annulaire opposé[1]. Telle est la Vache, qui manifeste Īśa.

Placer [d'abord] les deux mains de telle sorte que les doigts soient croisés; joindre ensuite "mutuellement", c.-à-d. l'un à l'autre, le pouce gauche avec le majeur droit et le pouce droit avec le majeur gauche; joindre de même le petit doigt droit à l'annuiaire gauche et l'annulaire droit avec le petit doigt gauche[2]. Cette *mudrā* est appelée "Vache", elle rend présent le Seigneur Īśa[3].

Geste "Joie-du-Cœur"

Maintenant, la Joie-du-Cœur:

> **9-10.** Les auriculaires et les majeurs des deux mains s'encerclant l'un l'autre, les deux doigts intermédiaires s'appuyant chacun sur la paume de la main à laquelle ils appartiennent, les deux index se touchant en avant, avec les extrémités des pouces placées sur les bases de leurs phalanges [jointes][1]: tel est le geste nommé "Joie-du-Cœur", qui provoque la Présence du Seigneur[2].

---

[1] Lire *mithas* (au lieu de *api vā*) avec toutes les sources consultées. Le texte dit littéralement: "Il faut réunir les index et les majeurs mutuellement (c.-à-d. de façon croisée), et de même les petits doigts et les annulaires."

[2] On obtient ainsi quatre pointes, qui représentent les pis. La photo donnée par BHATT correspond à cette description.

[3] L'*amṛta* qui sera censé s'écouler de ces pis (voir 3, 33, comm.) est probablement à mettre en relation avec la fonction d'Īśa, qui est d'accorder la grâce aux créatures. Mais pourquoi cette présentation nouvelle des relations entre le Dieu et la *mudrā*?

[1] La lecture normale serait: sur leurs phalanges inférieures. Mais N.K. comprend (voir comm.) qu'il s'agit de la base des phalanges dont on vient de parler: celles qui se touchent.

[2] Prabhu, glosé par Parameśvara: il s'agit du Śiva suprême; tandis que les *mudrā* précédentes étaient liées aux cinq Brahman. Voir 3, 27.

Les deux mains étant tournées la paume en haut, faire s'envelopper l'un l'autre les deux petits doigts et les deux doigts médians. Les [doigts] intermédiaires, c.-à-d. ceux qui se trouvent entre les petits doigts et les majeurs, donc les annulaires, on les fait toucher chacun sa propre paume. "Devant", c.-à-d. en avant, on met les index en contact. Sur les bases de ces phalanges, c.-à-d. sur les articulations supérieures des index, on place les extrémités des pouces. [Ainsi] doit être montrée la *mudrā* dite *manorathā*, qui assure la Présence de Parameśvara.

Geste-de-Salutation

Il décrit le geste-de-Salutation:

> **11.** Les deux mains sont dressées[1], leurs paumes appuyées l'une contre l'autre, les pouces touchant [les autres doigts]: telle est la Salutation, le meilleur [des gestes] pour provoquer la Présence des Mantra, que ceux-ci soient prononcés ou pas.

[Les mains] auront leurs parties intérieures appuyées l'une contre l'autre, c.-à-d. en contact; les deux pouces seront appliqués [contre les index, tous les doigts étant] en position naturelle[2]: c'est en faisant cela que l'on forme le geste-de-Salutation. Cette [*mudrā*] opère excellemment la Présence des Mantra, dits ou non dits.

Geste-d'Invite

Il décrit l'*āvāhanī*:

> **12.** Formant l'*añjali* avec les deux mains, on appuie les pouces sur la base des petits doigts. Cette [*mudrā*] est utilisée dans le rite d'Invite de n'importe quel Mantra.

---

[1] Nous prenons *praguṇa* dans le sens de "dressé". Mais N.K. comprend: "en position normale".

[2] En prenant *svasthānasthau* dans le sens de *svasthānasthāṅgulyau*. On pourrait aussi lire *svasthānastha-nyastāṅguṣṭhau*, où le premier terme deviendrait épithète de *aṅguṣṭhau*; mais la leçon n'est pas attestée.

Avec les deux mains imitant le creux d'une coquille, on forme l'*añjali*[1]. Puis on applique les pouces sur la base des petits doigts. Cette *āvāhanī* doit être utilisée dans les rites d'Invite de tous les Mantra[2].

Geste-d'Installation et Geste-de-Détention

Il décrit la *sthāpanī* et la *rodhanī*:

> **13.** Les poings étant fermés [et appliqués l'un contre l'autre], on a le geste-d'Installation si les pouces sont dressés, et le "geste dur" si les pouces sont rentrés[1]. Dans cet Āgama, ce dernier geste sert à "détenir" les Mantra.

On ferme les poings et on les met face à face, pouces dressés: c'est la *mudrā* nommée "d'Installation"[2]. Lorsque ces deux mêmes poings "ont les pouces à l'intérieur", c.-à-d. sont telles que les deux pouces soient dedans, on a la *mudrā* nommée "Geste dur"[3]. Elle est donnée – ajouter *proktā* – dans cet Āgama comme effectuant la Détention de n'importe quel Mantra.

Geste-de-la-Barre

Il décrit maintenant la *parighāmudrā*:

> **14.** Le poing étant fermé, et limité par le pouce et le majeur, étendre l'index: telle est la Barre terrible, qui cogne sur la masse des Obstacles.

---

[1] Tandis que la *namaskāra-mudrā* est un geste de salutation, l'*añjali* est un geste d'offrande: les mains sont rapprochées, ouvertes en forme de coupe. À notre connaissance, les Āgama ne donnent jamais pour l'*añjali* la définition que retient LIEBERT dans son *Icon. Dict. of the Indian Rel.* (pp. 16-17, où pourtant la définition correcte est citée aussi), et qui est celle de la *namaskāra-mudrā*.

[2] Ex. en 3, 12b-13a.

[1] Litt.: "si les poings ont les pouces à leur intérieur".

[2] Elle sert évidemment au rite de *sthāpana*: voir 3, 13. Selon Bhojadeva, cité en *SP1*, Pl. I, *mudrā* N° 16, ce geste est nommé *sannidhāna-mudrā* et une autre *mudrā*, différente, sert pour le *sthāpana* (*ibid*, N° 15). Mais le *Mṛg* utilise pour le *sannidhāna* le geste-de-Salutation (voir 3, 14a et ici, *śl.* 11b).

[3] *niṣṭhurā*; plus souvent, *nirodhanī* ou *rodhamudrā* (voir 3, 14a).

Le point étant fermé, avec le pouce reposant sur le doigt médian et l'index tendu, la Barre redoutable[1], arme spéciale qui sert à frapper sur la multitude des Obstacles, apparaît[2].

Geste-d'Attraction-vers-soi

Il parle du geste-d'Attraction-vers-soi:

> **15.** Les doigts [de celle] des deux mains qui opère[1], pouces exceptés, sont repliés. En faisant cela[2], on a le geste des doigts[3] nommé "Attraction", qui sert dans tous les cas où l'on veut attirer [quelque chose à soi].

Replier successivement, chacun sur lui-même[4], les doigts des deux mains à partir du petit doigt, mais pas les pouces. Cette [*mudrā*] est nommée "Attraction", c.-à-d. "Attraction-vers-soi"[5]. On la montre pour effectuer n'importe quelle attraction.

À propos du mot *karmapāṇyoḥ*. La main active est parfois la droite, parfois la gauche[6]. Sachant cela, on fera la *layamudrā*[7] avec celle des deux mains qui est enjointe dans le cas où l'on se trouve.

---

[1] Faut-il l'identifier au bâton ou massue connu en iconographie sous le nom de *gadā*? Voir LIEBERT, *op. cit.*, p. 86.

[2] On notera la ressemblance entre ce geste (photo de BHATT, éd. crit.) et la *trāsinī* (*SP1*, Pl. I, *mudrā* N° 34). La photo de la *trāsinī* correspond même mieux à notre description que celle de la *parighā* (voir la position des pouces).

[1] La traduction suit le comm. de N.K.

[2] Ou bien, comprendre que *kṛta* signifie magie et lire: "... où l'on attire quelque chose à soi par magie", la précision étant donnée pour écarter les "attractions" réalisées par contact physique de la main et de l'objet.

[3] À moins que *śākhāmudrā* ne soit un autre nom de ce geste, déjà appelé *ākarṣaṇī* et *layamudrā*.

[4] Litt.: chaque phalange sur celles du même doigt.

[5] *karṣaṇī* ou *ākarṣaṇī*. Ailleurs, on utilise pour attirer à soi une autre *mudrā* nommée "geste du crochet" (*aṅkuśa-mudrā*). Cf. *SP3*, Index, s.v.

[6] Prob. selon la nature, bénéfique ou maléfique, du rite pour lequel on utilise cette *mudrā*.

[7] Le terme de *layamudrā* est syn. de *saṃhāramudrā*, qui est le nom par lequel le *Mudrālakṣaṇa* désigne le geste décrit ici. Voir *ibid.* Ce geste ne sert pas toujours à attirer (voir n. 5); on l'utilise plus souvent pour rassembler des objets épars, les retirer du lieu où ils se trouvaient. Voir *SP3*, Index, sous "saṃhāramudrā".

Geste-du-Vase

Il décrit le geste-du-Vase:

> **16-17a.** Les deux mains ont leurs doigts bien serrés; leurs dos sont [arrondis] en forme de demi-Lune, et leurs creux placés l'un sur l'autre. Les pouces ont leurs bases bien jointes et les index touchent les phalanges [inférieures] des pouces. Ce geste, dit "geste-du-Vase", rend complets les rites d'ablutions, et les autres semblables.

Placer les deux mains de sorte que leurs dos soient en demi-Lune[1], c'est-à-dire arrondis en forme de demi-Lune, et que leurs creux soient appliqués l'un sur l'autre[2]. Les pouces de ces mains ont leurs bases "bien", c.-à-d. excellemment, jointes: leurs bases sont collées l'une à l'autre. On placera les index de façon que leurs extrémités se cachent à la base des pouces, le gauche, à gauche et le droit, à droite. Cette *ghaṭamudrā*[3], dit-on, rend parfaits les rites d'*abhiṣeka*[4], etc.

Geste-du-Claquement-de-mains

Il explique le geste appelé "Claquement", qui sert à apaiser les Obstacles:

> **17b.** Trois claquements de mains[1] accompagnés d'un gros rire chassent les Obstacles.

Frapper trois fois les paumes des mains l'une contre l'autre, avec un rire sonore: c'est [le geste] appelé "Claquement", qui chasse les Obstacles.

[Le Maître] dit, pour conclure:

> **18.** Ces *mudrā*, il faut les former par la voix et la pensée

---

[1] Nous simplifions un peu le comm., qui analyse tous les composés.

[2] Selon Bhatt (voir éd. crit., photos de cette *mudrā* "selon le *Mṛgendra*"), le dos d'une main repose dans le creux de l'autre. On pourrait comprendre autrement.

[3] Ou *kumbhamudrā, kalaśamudrā*, etc.

[4] Voir 2, 14a.

[1] Litt.: trois "frappers-claquements".

> [seules] pour rendre [les objets ou les divinités][1] présents lors des offrandes du culte mental.
>
> Mais les sages [les feront] avec les "membres" que l'on a dits [lors des cultes] dans le corps, sur la terre, dans le Vase à *arghya*, dans les [*liṅga*] mobiles et les autres, ainsi que lors du rituel du Feu.

Ces quatorze *mudrā*, depuis la Cuillère jusqu'au Claquement de mains, on les effectuera par la voix et la pensée au moment des offrandes du culte mental, pour rendre présents [les objets ou les divinités]. On ne nouera pas ces *mudrā* de façon visible.

Au contraire, quand elles seront utilisées [lors des cultes qui se font] dans son propre corps, sur un *sthaṇḍila*, un Vase à *arghya*, un *liṅga* mobile et – à cause du mot *ādi* – sur un *liṅga* fixe, une image peinte ou un *vidyāpīṭha*, et aussi à l'occasion des offrandes dans le Feu, on les effectuera avec les "membres" qu'on a dits. C'est-à-dire qu'on les accompagnera de ces "membres" que sont pour chacune sa forme, le *mantra* correspondant, la pensée que ce sont des Śakti de Parameśvara, etc.[2]

---

[1] Penser aux gestes de la Cuillère ou du Vase; ou à ceux qui symbolisent les cinq Brahman, par ex.

[2] On pourrait lire le texte autrement, *aṅga* signifiant "mains et doigts".

VI. RITUEL DU FEU

Engendrement de Śivāgni

[Indra] traite maintenant de l'*agnikārya*[1], auquel il a fait allusion dans sa conclusion du chapitre précédent:

> **1.** Celui qui sait doit accomplir le Rituel du Feu, parce qu'il est enjoint. Écoute donc, ô toi, le Meilleur des deux-fois-nés, ce que, brièvement, je vais t'en dire!

Du fait qu'il est enjoint par les *śāstra*[2], l'*agnikārya* "est à accomplir", c.-à-d. peut être accompli; "par celui qui sait": celui qui connaît la méthode à suivre. Pas par celui qui ne la connaît pas. Pour cette raison, ô Meilleur des Muni, prête attention: je vais t'en parler brièvement. C'est ainsi que le Maître du Ciel (Indra) éveille l'intérêt de Bharadvāja[3].

> **2-4.** Dans une fosse à oblations ronde ou carrée, large d'une coudée, et placée dans une direction autre que le Nord-Ouest, le Sud et le Sud-Ouest – fosse ornée du "nombril" et du reste, et qui a été purifiée par ASTRA, creusée, remplie, aplanie, tassée, aspergée, débarrassée de poussière, enduite, marquée du foudre; qui est munie d'un "rideau" et dont [le fond] est divisé en quatre parties – [l'officiant] ayant, avec le [*mantra* du] Cœur, préparé un siège, doit inviter, selon la règle, la Déesse Vidyā, Mère du monde.

Le *kuṇḍa* doit être dans l'une des cinq directions, l'Est ou une autre, qui ne sont pas le N.-O., le S.-O. ou le S. Il est décoré du nombril, de la lèvre et des ceintures dont on parlera plus loin[1]. Il est rond ou carré, et mesure une, deux ou plusieurs coudées [de côté], selon la quantité d'offrandes [que l'on prévoit][2]. I est "purifié par ASTRA"[3], ce qui veut dire que l'on a, d'une part chassé les Obstacles, d'autre part ôté les saletés tels les os, les épines, et les choses semblables. [L'officiant] a accompli en pensée les actions suivantes: creusement (*utkīraṇa*)[4], remplissage (*pūraṇa*), égalisation (*samīkaraṇa*), tassement (*dārḍhyāpādana*, glosant *dṛḍhīkaraṇa*)[5], aspersion (*seka*), élimination de la poussière (*rajovyudāsa*)[6], enduit (*pralepana*); il a dessiné le *vajra*. À ce propos, le *Svatantra* enseigne[7]:

---

[1] Pour ce ch., voir *SP1*, ch. IV (pp. 230-272); *Aj*, 21; *PKām*, 8; *SvT*, 2, 183 *sq*.

[2] L'obligation d'adorer quotidiennement "Śiva, Agni et le *guru*" est l'une des règles que l'on impose au disciple, soit après la *samayadīkṣā* (voir *SP3*, p. 144), soit après la *nirvāṇadīkṣā*.

Le *Mrg* lui-même n'a pas d'instructions claires sur ce point, comme on le verra en 8, 70; mais notre texte impose un *homa* quotidien à l'*ācārya* (8, 217) et naturellement au *sādhaka* (8, 236b-238a ou *cp*, 1, 77, 84a, 105a, etc.).

[3] La fiction selon laquelle c'est Hārīta qui s'adresse à un disciple (voir le comm. à 3, 59, que nous n'avions pas accepté) est pour le moment abandonnée.

> "Le tracé du *vajra* se fait avec ASTRA. Trois raies pointant vers l'Est et une qui va du Sud au Nord: c'est cela que l'on nomme *vajra*."

Avec le *mantra* du Cœur, [l'officiant] place une tresse (*viṣṭara*)[8] de *darbha* en guise de siège, et fait, selon la méthode enseignée dans ce traité, l'Invite de la Śakti nommée Vidyā[9], celle qui engendre le monde. C'est ainsi qu'il faut relier entre eux [les mots du texte]. Le "rideau" (*akṣapāṭa*) est un entourage de brins de *darbha*, dressés verticalement tout autour du *kuṇḍa*. La "division en quatre" est faite par un carrefour" (*catuṣpatha*) fait de brins de *darbha* pointant les uns vers l'Est, les autres vers le Nord, et placé au milieu. Il est dit en effet dans le *Pauṣkara*:

> "On placera dans le *kuṇḍa* le "carrefour", fait de brins de *kuśa* pointant vers l'Est et vers le Nord."

Ensuite:

5. Il médite sur Elle: sombre, ornée de beaux vêtements et de guirlandes, le visage aimable, de beaux yeux semblables à

---

[1] Description du *kuṇḍa*: *śl.* 41b-49.

[2] Le texte ici ne décrit que le *kuṇḍa* habituel, celui que l'on utilise pour le rituel quotidien. Les *kuṇḍa* plus grands seront mentionnés au *śl.* 44.

[3] Les rites énumérés dans les lignes 2b-4a sont connus sous le nom de *kuṇḍa-saṃskāra*. Voir *SP1*, pp. 232-236; *Aj*, 21, 55-62; *PKām*, 8, 41-45 (cité en *Aj*, *loc. cit.*, n. 1). On notera dans ces trois ouvrages la série initiale: *nirīkṣaṇa*, *prokṣaṇa*, *tāḍana* et *abhyukṣaṇa* (avec interversion des deux derniers actes en *PKām*), qui est probablement à entendre ici sous l'indication *astraśodhite* (2b), bien qu'en général ces quatre rites ne soient pas tous accomplis avec ASTRA. N.K. cependant offre une autre interprétation du terme, qui nous renvoie à 3, 1.

[4] *SP1*, p. 234, et *Aj*, 21, 56 parlent de *khanana*; même sens.

[5] Ailleurs "pilonnage" (*kuṭṭana*); avant l'aspersion, comme ici, en *Aj* et *PKām*; après en *SP1*.

[6] Ailleurs "balayage" (*sammārjana*).

[7] *SvT*, 2, 187, avec peu de variantes.

[8] Voir *śl.* 51b.

[9] Ailleurs Vāgīśā ou Vāgīśvarī. Voir *SP1* et *SP3*, Index.

> des pétales de lotus. Elle est dans la période de fécondité.

> **6a.** Après lui avoir rendu hommage [en offrant] l'eau pour les pieds et le reste[1], il doit apporter le feu.

Que dire de ce feu? Il explique:

> **6b-8.** Celui-ci provient d'une "pierre à Soleil", d'*araṇi*, d'un incendie [de forêt], ou d'un éclair; ce peut être aussi un feu ordinaire, provenant de la maison d'un deux-fois-né.
>
> L'ayant enfermé entre deux coupes avec le [*mantra* du] Cœur, il doit le purifier, l'entourer et l'honorer avec HṚD. En pensant qu'il représente la semence [de Śiva][1], il récite sur lui le [*mantra* du] Maître[2] et le transforme en nectar.
>
> Après l'avoir promené trois fois autour du *kuṇḍa*, celui qui sait le dépose dans la matrice de Vidyā en récitant [le *mantra* de] Śiva.

Le mot *kānta* signifie *sūryakānta*. Certaines parties de mots en effet représentent ces mots, comme Bhāmā pour Satyabhāmā ou Bhīma pour Bhīmasena. L'*araṇi*, c'est le bois qui engendre le feu, on le décrira plus loin[3]. Un incendie (*dāva*), c'est un incendie de forêt. "Venant d'un éclair" signifie "né d'un nuage". Donc, [prendre] un feu qui a l'une des sources mentionnées, une "pierre à Soleil" ou une autre. S'il ne dispose d'aucun de ces feux, [l'officiant] doit apporter un feu ordinaire (*laukika*) de la maison de *dvija*, c.-à-d. de personnes appartenant à l'une des trois classes [supérieures]: brâhmanes, etc.

Avec le *m.* du Cœur, il enferme ce feu entre deux récipients en cuivre ou autre matériau, qu'il a purifiés. Il le purifie avec le *m.* d'Astra, l'entoure avec la Cuirasse, lui rend hommage avec le *m.* du Cœur en pensant qu'il est la semence de Parameśvara, et récite dessus le *mūlamantra*. Puis il le transforme en *amṛta* en montrant le geste-de-la-Vache, par la cataracte de cet *amṛta* suprême qui s'écoule de l'emplacement du Bindu et que charrient les dix *nāḍī* des dix doigts

---

[1] Voir 3, 14b-15a.

[1] N.K. relie cette méditation à l'adoration du feu avec HṚD. Mais il semble aussi logique de la relier à la récitation du *mūlamantra*.

[2] Lire *paty-* (au lieu de *praty-*) avec T. 22 (=A), T. 266, T. 539 et T. 677.

[3] *śl.* 56b-57a.

[deux à deux] opposés[4]. Il le fait alors tourner trois fois autour du *kuṇḍa* et, en récitant le *m.* de Śiva, le dépose dans la matrice de Vāgīśvarī[5].

Ensuite:

> **9a.** Il le couvre de *darbha*, puis procède aux *saṃskāra* [d'Agni][1], après avoir noué [au poignet de la Déesse] un bracelet sur lequel il récite ASTRA.

Ce feu, transformé en *amṛta*, qui est en vérité l'excellente semence de Parameśvara, et qui a été placé dans la matrice, il le recouvre avec des *darbha*, pour constituer un réseau de *vajra*[2] destiné à le protéger. Il doit alors faire les *saṃskāra*, à partir du *garbhādhāna*. Dans quelles conditions? — "Après avoir noué un bracelet d'ASTRA": il a attaché, pour protéger la matrice de Vāgīśvarī[3], un bracelet sur lequel il récite ASTRA. C'est ce que dit le *Svatantra*[4]:

> "Il doit attacher un bracelet d'Astra, en *darbha*, sur lequel il a récité ASTRA sept fois, à la main droite de la Déesse, en se représentant le Mantra Astra[5]; ceci pour protéger l'embryon d'Agni[6]."

De plus:

> **9b-10a.** Ensuite, pour accomplir le rite d'implantation de l'embryon et les suivants, il doit offrir, avec les *mantra* dont

---

[4] Voir 3, 33, comm. et n. 7.

[5] Le plus souvent, on prend soin d'inviter aussi Vāgīśvara dans le *kuṇḍa* (*SP1*, p. 236; *Aj*, 21, 63; *PKām*, 8, 46) et même d'imaginer, au stade actuel, l'union sexuelle des Époux (*SP1*, p. 238, *śl.* 13 et p. 239, [13a]). Le fait que la Déesse soit ici même dite *ṛtumatī* (ligne 5a) suggère la même vision, la récitation du *m.* de Śiva suffisant sans doute à rendre Śiva présent.

Le mot *yoni* sera repris plus loin (9a, comm.) par *garbha*; d'où notre traduction.

[1] D'Agni considéré comme embryon, puis comme bébé. Voir *SP1*, pp. 240-244, puis p. 256; *Aj*, 21, 75-84; *PKām*, 8, 55-63.

[2] On imagine sûrement que ces brins d'herbe entrecroisés dessinent une multitude de *vajra* protecteurs.

[3] Ou: "Il a attaché à Vāgīśvarī, pour protéger l'embryon...". Mais cela revient au même. Voir *SP1*, p. 240.

[4] *SvT*, 2, 202-203a.

[5] La divinité de ce nom, personnage redoutable. Voir *SP3*, p. 34 et p. 530.

[6] Lire *agnigarbha* avec C, T. 677 et le *SvT*.

> le premier est SADYA[1], cinq oblations chaque fois; elles seront accompagnées d'un hommage [à Agni] avec le [*mantra* du] Cœur.

Pour effectuer les *saṃskāra* nommés "implantation de l'embryon" (*garbhādhāna*), "production d'un mâle" (*puṃsavana*), "tracé des frontières" (*sīmantonnayana*)[2], "naissance" (*jātakarman*), "ouverture des bouches" (*vaktrodghāṭana*), "purification des bouches" (*vaktraviśodhana*) et "don du nom" (*nāmadheya*)[3], il doit offrir dans le feu cinq oblations chaque fois, avec les cinq Brahman, en commençant par Sadyojāta. Pour chacun des *saṃskāra*, il rendra hommage à Agni avec le *m.* du Cœur.

Après avoir donné la technique générale, il indique quelques particularités:

> **10b-11a.** Cependant, lors du rite de production-d'un-mâle, il devra en outre lancer des gouttes d'eau avec un *darbha* à l'intention du *jīva*, en disant: "Sois un mâle!"

Pour accomplir la production-d'un-mâle, il doit offrir des gouttes d'eau avec un *darbha* en visant la partie spirituelle (*caitanya*), et en disant à l'Agni présent dans la matrice: "Sois un mâle!"

> **11b-12a.** Lors [du tracé] des frontières, il devra avant toute chose imaginer qu'il divise le corps [d'Agni] en trois[1] avec un

---

[1] Comme notre texte n'énumère plus loin que cinq *saṃskāra* (l'un d'entre eux, le *jātakarman*, ayant deux annexes qui ne sont pas des *saṃskāra* proprement dits: voir *śl.* 12b-13a), on peut penser que la liste des *mantra* désignés par *sadyādi* est celle des Brahman. On a la même chose en *SP1* et *PKām, loc. cit.*; sauf que là, chaque *saṃskāra* comprend deux phases, un hommage et une oblation, les hommages étant faits avec les *brahmamantra* et les oblations avec les *aṅgamantra*. La structure est moins nette dans l'*Aj*, mais ce texte compte ausi cinq *saṃskāra* (voir *Aj*, 21, 102). Voir n. 3.

[2] Nous avons jusqu'ici traduit le terme par "division des cheveux", car lorsque ce *saṃskāra* est accompli pour un embryon humain, le seul geste visible est la division des cheveux de la mère. Mais le rite vise en réalité l'embryon: il s'agit de le faire passer d'un état informe à un état "formé" en séparant les principales parties du corps futur (voir *śl.* 11b-12a), et même de le rendre parfait (voir *SP3*, p. 266, n. 243).

[3] N.K. énumère donc sept *saṃskāra*. Mais le cinquième et le sixième sont en fait des rites annexes du quatrième. Voir n. 1.

[1] Litt.: "Il le construit avec trois frontières"; mais il y a une "frontière" qui est le sommet de la tête.

> *darbha*. Après quoi, il devra le compléter, soit avec les *kalā*. soit avec les [Mantra] pris en bloc.

Pour effectuer le *sīmantonnayana*, il devra, "avant tout", avant l'offrande des *āhuti* et l'hommage, "construire trois frontières", c.-à.d. imaginer que le corps est divisé en trois parties correspondant aux *tattva* nommés "ātman", "vidyā" et "śiva"[2], ceci pour séparer le visage (=tête), le cœur (=tronc) et les jambes, qui occupent respectivement les parties de l'Est, du centre et de l'Ouest[3]. On commence par l'Est. Il est dit en effet dans le *Svatantra*[4]:

> "On fera trois parts sur Vahni: une à l'Est, une au milieu et l'autre à l'Ouest, grâce à des oblations aux trois *tattva*, faites sur la bouche, le cœur et les jambes."

Ensuite, c.-à-d. après cela, il rendra le corps complet avec les trente-huit *kalā* dont on a parlé dans la section sur la *pūjā*[5]. Ou bien "avec les [Mantra] pris en bloc": il fabriquera le corps en lui donnant comme têtes, visages, cœur, parties intimes et "corps" [les Mantra] Īśāna, Tat-Puruṣa, Aghora, Vāmadeva et Sadyojāta[6]. Tel est le *sīmantonnayana*.

> **12b-13a.** Lorsque le rite de naissance est accompli, il doit effectuer l'ouverture et la purification des bouches; après quoi il asperge la demeure [d'Agni] avec ASTRA pour ôter la souillure due à la naissance.

Le "rite de naissance", c.-à-d. le rite appelé "naissance", comprend, comme c'est dit dans d'autres traités, une "ventilation" (*bījana*)[1] et une adoration faites avec le *bīja* d'Astra. C'est dit dans le même ouvrage[2]:

> "Avec ASTRA on évente le feu, et avec ce même ASTRA on lui rend hommage. Le rite de naissance sera accompli [ensuite] avec trois oblations."

---

[2] Voir plus haut, 3, 3, comm.

[3] L'embryon est donc vu comme un corps couché selon l'axe Est-Ouest.

[4] *SvT*, 2, 208b-209a.

[5] Voir 3, 7-9 où les 38 *kalā* étaient déposées sur le corps même de l'officiant.

[6] Une des formes du *m.* étant "Oṃ sadyojātamūrtaye namaḥ", on affecte ici Sadyojāta à la construction du corps (*mūrti*), ce qui est en accord en effet avec la distribution de ses *kalā* un peu partout (voir 3, 9). La plupart du temps toutefois, le *m.* de Sadyojāta, s'il est pris en bloc, construit seulement les jambes (voir 3, 7, n. 1).

[1] Comme on le fait dans la vie ordinaire avec un éventoir.

[2] Le *Svatantra*. Cf. *SvT*, 2, 215b-216 (3 lignes, condensées ici en 2).

Quand, donc, ce rite de naissance est fait, il doit procéder aux deux rites que sont l'ouverture des bouches[3] – la fente des bouches – et leur purification, appelée encore "libation [de beurre] dans les bouches" (*vaktrābhighāra*)[4]. [Puis], avec ASTRA, il doit asperger le *kuṇḍa*, pour faire cesser sur-le-champ l'impureté due à la naissance. Cela aussi est dit dans le même ouvrage[5]:

> "Avec ASTRA, il doit asperger le *kuṇḍa*, pour effacer immédiatement l'impureté due à la naissance."

> **13b-14a.** Ensuite, sur les parties des "ceintures" présidées par le Roi des Dieux, par Varuṇa, par le Maître des morts et par le Maître des étoiles, il devra rendre hommage, successivement, à Brahman et aux autres, pour assurer la protection [d'Agni].

Ensuite, c.-à-d. après cela, pour bien protéger le Feu qui vient de naître, il devra adorer Brahman, Viṣṇu, Rudra et Īśvara, dans cet ordre, sur les parties des "ceintures"[1] qui sont respectivement du côté d'Indra, de Varuṇa, de Yama et de Soma, c.-à-d. à l'E., à l'O., au S. et au N. [du *kuṇḍa*][2]. Notons que, dans le

---

[3] Comme Sadāśiva dont il a acquis les parties, il en a cinq.

[4] Glose étonnante. Il se peut qu'elle corresponde à une certaine tradition; mais ce n'est pas celle du *SvT* (qui pourtant semble servir de modèle), ce texte distinguant bien la *vaktraśuddhi* (2, 217c – le *śl.* 217 a 3 lignes dans le texte imprimé) du *vaktrābhighāra* (218a). C'est encore moins celle de nos textes de références habituels, qui placent le *vaktrodghāṭa* et la *vaktraśuddhi* juste après la naissance (et même avant dans certains ouvrages), et le *vaktrābhighāra*, ou *vaktrāghāra*, bien après, souvent après les *saṃskāra* du beurre clarifié – et dans ce cas, on le fait avec un tel beurre. Voir *PKām*, 8, 61-62 puis 79-82a; *Aj*, 21, 77 puis 100-101; *SPI*, p. 242, *śl.* 19a; p. 244, *śl.* 23; et p. 254. Une exception sérieuse: le *MatP*, cité plus loin, et qui semble avoir sa technique originale.

[5] *SvT*, 2, 217a.

[1] Il faudrait savoir sur quelle *mekhalā*. Puisque la troisième va être occupée par les Astra, ce ne peut être que sur la première ou la deuxième.

[2] Noter, ici comme dans le *śloka*, l'ordre anormal des directions. Si N.K. donne la bonne liste de divinités (les quatre qu'il nomme sont les Kāraṇeśvara inférieurs), on a la disposition suivante: Brahman à l'E., Viṣṇu à l'O., Rudra au S. et Īśvara au N. Elle est la même dans le *PKām*, 8, 65 (sauf que ce texte décrit les Personnages dans l'ordre où on les rencontre en tournant autour du *kuṇḍa*). En *Aj*, 21, 82b-83, on trouve, en tournant à partir de l'E.: Brahman, Śaṅkara, Viṣṇu et Ananta. Enfin, *SvT*, 2, 220-221a a encore une liste semblable, mais avec Sadāśiva en dernier (au N.). *SPI* (p. 244, *śl.* 24) suit l'*Ajita*. Seuls les trois premiers Dieux: Brahman, Viṣṇu et Rudra sont les mêmes partout, et assis partout du même côté.

Remarquons que le *Mṛg* lui-même se contente de dire "Brahmādi", ce qui peut renvoyer à l'une ou l'autre des listes précédentes. Si le *śloka* attribué à notre texte par le *Sakalāgamasārasaṅgraha* (éd. crit. p. 256) était authentique, il lèverait l'incertitude, puisque sa première ligne donne la liste composé *preta-nakṣatra-bhartṛṣu*, il faut unir le mot *bhartṛ* [à chacun des deux autres], à la manière de l'œil du corbeau[3]: le Maître des Preta et le Maître des étoiles – donc Yama et Soma.

De plus:

> **14b-15a.** En outre, sur quatre tresses (*viṣṭara*) placées sur la ceinture inférieure[1] de la fosse à oblations, [il doit rendre hommage à] l'Astra de Śiva, éclatant comme le Soleil de la fin du monde; puis, à l'extérieur, aux Gardiens du Monde.

La "fesse" (*nitamba*) du *kuṇḍa*, c'est sa partie inférieure, c.-à-d. la troisième ceinture. Il doit adorer Astra, ardent comme le Soleil qui met fin à un *kalpa*, sur quatre *viṣṭara*[2] posés sur cette *mekhalā*, dans les quatre directions à partir de l'Est. À l'extérieur [du *kuṇḍa*], Indra et les autres.

> **15b-16a.** Laissant un terrain de dix doigts de large, [il installe] les *kalā* du Bindu, matérialisées par des barrières (*paridhi*); et au-delà, pour arrêter les Obstacles, il répand des brins de *kuśa* sur lesquels il a récité ASTRA.

À l'extérieur des Lokapāla et tout autour, il laisse un terrain large de dix doigts. Pour protéger [Agni] contre les Obstacles, il dispose – ajouter ce verbe –

---

cherchée (celle de N.K. d'ailleurs). Mais on peut en douter: il assied les quatre Dieux sur des *paridhi*, qui vont être mentionnés comme sièges pour les *kalā* (*śl.* 15b-16a); sa seconde ligne doublerait inutilement 15a (avec, de nouveau, une autre option pour le siège); enfin, il faudrait supposer le *śloka* perdu dès avant l'époque de N.K., dont le comm. se tient parfaitement. L'attribution de ces deux lignes au *Mṛg* est donc très probablement erronée.

Il est étonnant de constater la disparité des descriptions qu'offrent les différents textes à propos des actes enjoints par nos *śl.* 13b-18a. Partout les mêmes Personnages, ou à peu près, vont être installés autour du *kuṇḍa* dans un but de protection; mais les sièges attribués aux uns ou aux autres varient d'un texte à l'autre.

[3] *kākākṣivat*: la tradition indienne assure que le corbeau n'a qu'un œil, qui saute d'une orbite à l'autre selon les nécessités.

[1] "La ceinture de fesses".

[2] Voir *śl.* 51b. Astra est démultiplié, comme plus haut, en 3, 21a.

en commençant à l'Est, les quatre *kalā* de Bindu[1], sous la forme de "barrières" (*paridhi*)[2] faites de branchettes de bois à latex. Ces *kalā* "du Bindu", c.-à-d. en relation avec le Bindu, sont Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā et Śānti. On a dit plus haut en effet[3]: "Dans Bindu sont les Seigneurs des *kalā* dont la première est Nivṛtti." Autour d'elles, également pour protéger le Feu contre les Obstacles, il répand ensuite des *kuśa* sur lesquels il a récité ASTRA.

> **16b-17a.** Au Sud, contre le *paridhi*, sur de la bouse de vache sèche recouverte de *darbha*, il doit maintenant rendre hommage à l'auteur des Trois [Veda], en qualité de Surveillant du Sacrifice[1].

Après cela, sur une galette de bouse de vache sèche recouverte de *darbha*, près du *paridhi* qui est au Sud, il doit honorer Brahman, l'auteur des Ṛg-, Yajur- et Sāma- [Veda].

> **17b-18a.** Et de même, au Nord, dans un récipient plein d'eau, [il honore,] avec des fleurs et d'autres offrandes et en disant son nom, Nārāyaṇa, le Destructeur des ennemis du Sacrifice.

[1] On peut se demander si les *kalā* sont bien invitées dans un but de protection. Ce n'est pas leur rôle habituel et nous préférons lire le texte autrement.

La difficulté principale cependant est soulevée par leur emplacement. S'il faut les placer à partir de l'Est et en tournant, on obtient une disposition qui ne les fait correspondre, ni à leurs directions habituelles (qui sont celles des quatre premiers Brahman), ni à leurs Gouverneurs déjà assis sur les *mekhalā* (*śl.* 13b-14a). C'est pourtant la méthode suggérée par N.K., et qui s'accorde d'ailleurs avec les enseignements de l'*Aj*, 21, 58b-59 – sauf que ce texte place les *kalā* plus tôt, directement dans le corps du *kuṇḍa*, et qu'il mentionne la cinquième, dont le *Mṛg* ne parle pas ici.

Notons que A. (*AP* p. 155 ou 234, citée en *SP1*, p. 235, sous [5a]) respecte les directions habituelles des *kalā*.

[2] Voir *śl.* 50 pour leur description.

[3] *vp*, 13, 162a (incomplet en trad.) et comm. Le mot *bindu* désigne là un niveau du cosmos immédiatement supérieur au monde nommé "Sadāśiva".

[1] Yajñādhyakṣa. On a donc ici le dieu Brahman dans le rôle de l'officiant védique de même nom. À distinguer du Brahman déjà mentionné en 14a. Les instructions de ce *śloka* et du suivant n'ont pas de répondant dans les textes parallèles que nous avons consultés.

Près du *paridhi* du Nord, dans un récipient plein d'eau, un *camasa*[1] ou un autre, il doit honorer – il faut relier ces lignes au verbe [du *śloka*] précédent – Hari, le Destructeur des ennemis du Sacrifice, avec des fleurs, etc.

> **18b-19.** Après cet hommage, le meilleur des *guru* se prosterne [devant les deux Dieux][1], leur fait sa requête et ôte le bracelet du poignet [de la Déesse].
>
> Puis il donne son nom à Agni: "Śivāgni".
>
> Avec HṚD il réunit ses bouches, en finissant par l'union de la plus élevée avec Śambhu.

Après avoir honoré ces deux [Dieux], Brahman et Viṣṇu, et s'être prosterné [devant eux], il leur adresse cette requête: "Veuillez rester présents jusqu'à la fin du rituel qui est commencé!" Sur ce, il rend encore hommage à Vāgīśvarī, se prosterne devant Elle et Lui demande la permission de Lui ôter le bracelet. Il ôte alors le bracelet de Sa main[2]. Puis il accomplit pour Agni le rite du nom avec le *mantra* du Cœur en disant: "Tu es Śivāgni!"[3] Ceci fait, il doit réunir les bouches (ou visages), ce qui signifie qu'après avoir [pour chacune] fait les rites mentionnés plus haut: ouverture de la bouche, élimination de la salive[4], etc., il doit les réunir deux par deux[5].

---

[1] Nom d'un récipient utilisé dans les rites védiques et bien rarement mentionné par les Āgama.

On remarquera que le texte associe Brahman à la terre (représentée par une bouse sèche) et Viṣṇu à l'eau.

[1] Ou devant les trois, en comptant la Déesse? Voir comm.

[2] Ce bracelet servait à la protéger pendant qu'elle portait Agni; il n'a plus de raison d'être maintenant.

[3] C'est le cinquième *saṃskāra* d'Agni. Voir *SP1*, p. 256; *Aj*, 21, 102-103a; *PKām*, 8, 63.

Le mot "Śivāgni" ne signifie pas "Śiva sous la forme du Feu" comme nous l'avons pensé d'abord, mais "Feu de Śiva" (voir *SP2*, Errata concernant *SP1*), c.-à-d. la forme du Feu digne de recevoir Śiva, de servir de support à son culte. Voir *śl.* 28.

[4] Voir *śl.* 12b-13a, n. 4.

[5] C'est le *vaktrasandhāna*, qui, dans nos textes modèles (*PKām, Aj,* et *SP1*: voir *ibid.* pour les références) est le deuxième d'une triade comprenant:

1) le *vaktrābhighāra*, libations sur les cinq bouches séparées, avec les *brahmamantra*, SADYOJĀTA, etc.;

2) le *vaktrasandhāna*, union des bouches qui se fait en les prenant deux par deux, de proche en proche, de sorte qu'à la fin il n'en demeure qu'une – celle d'Īśāna le plus souvent; les *mantra* sont aussi réunis deux par deux;

3) le *vaktraikīkaraṇa*, union simultanée des cinq bouches par un seul *mantra* composé des cinq *mantra* réunis.

La technique est claire en *SP1*, p. 254, qui explicite *PKām*, 8, 79-82a. Les autres auteurs de

Il est dit en effet dans le *Mataṅga*[6]:

> "L'ouverture des bouches[7] doit se faire avec l'Arme étincelante de Prabhu. Les libations de beurre sur la bouche se feront après que l'on ait réuni celles-ci deux par deux[8], avec SADYOJĀTA, VĀMA, GHORA et PURUṢA[9]."

Cela doit se faire avec le *m.* du Cœur[10]. Étant donné que le mot "hṛd" est indépendant, il peut être utilisé à deux fins[11]. "Après cette union", ensuite, il unit à Śambhu, c.-à-d. à Śiva[12], la bouche supérieure, celle d'Īśāna. C'est dit dans le même traité[13]:

> "Avec les *mantra* d'Īśāna et de Śiva, on obtient la bouche suprême."

---

manuels la reprennent sans changement.

Il semble que le *Mṛg* voie les choses autrement:

a) il ne parle pas du *vaktrābhighāra*;

b) il considère (ce qui semble logique) que le *sandhāna* n'a nul besoin d'être repris par un *ekīkaraṇa*, puisque le but, qui est la réduction des cinq bouches à une seule en vue du *homa*, est atteint par le *sandhāna*;

c) il n'en reste pas à la cinquième bouche, mais unit encore celle-ci avec celle (correspondante) de Śiva, par un *mantra* où ĪŚĀNA et ŚIVA sont réunis.

C'est tout ce qu'il suffirait de comprendre; mais l'appel au *MatP* va créer de nouvelles difficultés.

[6] Voir *MatP*, *kp*, 4, 33-34. N.K. cite d'abord la dernière ligne, puis les deux premières; et il donnera la troisième un peu plus loin. Cet étrange arrangement trahit sans doute son malaise devant le texte du *MatP*, qui a l'air d'enjoindre l'ouverture de la bouche (*vaktrodghāṭana*) après les libations dans cette bouche (*vaktrāghāra*) – séquence qui paraît en effet illogique, même avec la signification que N.K. donne à ce dernier rite.

Voir aussi n. 13. Nous traduisons le texte du *MatP* tel que N.K. le donne.

[7] Si l'on suit le *MatP*, il faudrait dire "de la bouche", puisque le *sandhāna* a été enjoint avant. Mais, du fait que N.K. cite cette ligne en premier lieu, le pluriel s'impose.

[8] Probablement par une technique analogue à celle de *SP1* (voir n. 5).

[9] Tous les mss. du *MatP* ont (aux fautes près) *vaktreṇa bahurūpiṇā* pour çe *pāda*, soit: "avec VAKTRA (=Tat-P.) et BAHURŪPIN (=Aghora). Les *mantra* sont exacts, mais leur ordre serait anormal; d'où probablement le choix qu'a fait Bhatt de la leçon fournie par le passage actuel du comm. de N.K. Voir *MatP*, éd. crit., p. 75, n. 6.

[10] C.-à-d. HĀṂ (si H est la lettre de Śiva). Mais comment comprendre cette indication du *Mṛg*? Ce *mantra* remplace-t-il les *brahmamantra* enjoints par les autres textes? Ou le *bīja* du Cœur s'intègre-t-il à ces *m.*? Notons que le second *iti* du comm. manque à T. 266 et T. 539; on attendrait un *iha*, qui n'est attesté nulle part.

[11] Le don du nom signalé en 19a et le *sandhāna* noté en 19b.

[12] Ou: "avec le *m.* de Śiva", ce qui revient au même, car l'une des indications implique l'autre.

[13] Voir n. 6. C'est la ligne 34a qui est citée ici, mis avec une fin différente: *vaktrasampādanaṃ param*, au lieu de *vaktrasampādanāya tu* du *MatP*. La leçon donnée par N.K. (que nous traduisons en fonction du comm. qui la précède) a l'avantage de rappeler le texte même du *Mṛg*.

Ensuite:

> **20a.** Il nourrit la Déesse, La retire [du *kuṇḍa*] et offre en oblation seize bois combustibles, [avec les voyelles,] en commençant par A.

Il fait un *tarpaṇa* de Vāgīśvarī, puis Lui donne congé. Pour nourrir Agni, il doit ensuite faire un *homa* de seize bois combustibles: autant qu'il y a de *kalā* dans la Lune[1]. "En commençant par A": avec les seize [voyelles], de A au *visarga*. Le mot *idhmā* est ici féminin[2], comme le montre la façon dont on l'utilise plus loin: *idhmāsphuṭitā*[3]. Avec la leçon *anantaḥ* (au lieu de *āditaḥ*), il faut gloser: "après le *visarjana*".

Saṃskāra *de la cuillère et du cuilleron*[1]

> **20b-22a.** Il asperge d'eau cuillère et cuilleron, avec ASTRA. Après les avoir entourés, il les chauffe. Ensuite, il touche trois fois, avec la pointe, le milieu et la base de brins de *kuśa*, les mêmes parties de ces [instruments]. Ceci s'accompagne, pour chaque partie, d'une aspersion de parfums et de choses semblables, avec ASTRA.
>
> Ceci fait, il installe [ces instruments] à sa droite, retournés sur un siège de *kuśa*.

La cuillère et le cuilleron que l'on décrira plus loin[2], il les asperge (*abhyukṣya* glosant *prokṣya*) d'eau avec ASTRA, les entoure avec KAVACA et les chauffe[3]. Trois fois, avec la pointe, le milieu et la base de [quelques] *darbha*, il les touche

---

[1] Seize est le nombre qui "fait plein". D'ailleurs, le rite d'*āpyāyana* que l'on effectue ici pour le feu se fait habituellement en imaginant que l'on déverse sur l'objet un flot de nectar, venant naturellement de la Lune. Voir 3, 41-42, comm.; et *NT*, 6, 20-25 ou 17, 18-21.

[2] Il est normalement masc., ce qui donnerait *idhmān* dans la ligne commentée.

[3] Ligne 51a: *idhmās tv asphuṭitā[ḥ]*...

[1] Voir *SP1*, p. 246; *Aj*, 21, 84-90; *PKām*, 8, 66-69a (cité, sauf la dern. l., en *Aj, loc. cit.*, n. 3).

[2] Voir *śl.* 33-40a.

[3] Selon *PKām*, suivi par *SP1*, on les chauffe trois fois: une fois à l'occasion de chacun des attouchements précédents.

N. (*AP*, p. 165) explique ce "chauffage" en faisant appel à la *Jñānaratnāvalī* (T. 231, p. 169), selon laquelle on passe ces instruments au-dessus du feu pour éliminer leur nature "de bois" (*tat kāṣṭhatvanirāsāya*), c.-à-d. les rendre aptes à servir au culte de Śiva.

"sur les mêmes [parties]", c.-à-d. sur leurs parties supérieure, médiane et inférieure. Il touche le haut [de l'instrument] avec le haut [des *darbha*], le milieu avec le milieu, et la base avec la base[4]. Il fait ceci en disant [respectivement] HŪṂ, HĪṂ et HĀṂ[5], de façon que [cuillère et cuilleron] soient entièrement pénétrés par les *śiva-*, *vidyā-* et *ātma-tattva*. Cet ordre convient à celui qui recherche les jouissances. Pour le *mumukṣu*, [l'ordre sera]: base, milieu, puis haut. "Pour chaque partie", c.-à-d. sur chaque partie, l'une après l'autre; donc sur l'*ātma-*, le *vidyā-* et le *śiva*[*-tattva*], il accompagnera [le rite précédent] d'une aspersion d'onguents parfumés, etc. Ceci fait, il les installe, leur visage en bas, sur un siège de *kuśa*[6].

Saṃskāra *du beurre clarifié*[1]

22b-23. Le beurre fondu, qu'il a aspergé avec ASTRA et protégé [avec la Cuirasse], il le place dans la direction du Seigneur du Dharma. Après l'avoir écarté (*udvāsana*) trois fois, il accomplit, avec un *pavitra*, l'éclaboussage-vers-le-feu (*utplava*) et l'éclaboussage-vers-soi (*samplava*). Il le purifie avec un *kuśa* enflammé, le "regarde", et récite sur lui la collection [des *mantra*].

Le beurre clarifié est d'abord "perfectionné" par les *saṃskāra* que sont le "maintien sur le feu" (*adhiśrayaṇa*) et les autres[2]. Puis il est aspergé par ASTRA et enveloppé avec KAVACA. Alors [l'officiant] l'"écarte" trois fois, c.-à-d. le promène trois fois autour du *kuṇḍa* dans le sens "droit", de façon à accomplir le rite de "l'encerclement par le feu" (*paryagni-karaṇa*)[3].Puis il le pose dans la direction de Dharmeśa, c.-à-d. de Yama. Ensuite, après l'avoir placé derrière la vulve[4] dont est muni le *kuṇḍa*, il fait avec un *pavitra* – c.-à-d. avec une paire de *darbha* dont le bout a été sectionné et qui sont noués au milieu – l'*utplava*, qui consiste à projeter du beurre vers le feu, et le *samplava*, qui consiste à le faire gicler vers le haut et vers soi. Avec la flamme d'un *darbha*, il fait la "purification" (*pavitrīkaraṇa*); et, après avoir accompli "l'éclairage" (*avadyotana*), il le perfectionne par les *saṃskāra* nommés "illumination" (*nīrājīkaraṇa*) et "regard" (*vīkṣaṇa*)[5]. Enfin, il récite sur lui la *saṃhitā*.

---

[4] Même chose en *Aj*, *PKām* et *SP1*.

[5] C'est la première fois, depuis le début de son comm., que N.K. donne des *mantra* en langage clair. Mais nos mss. ont presque tous des leçons erronées. T. 23 (=B) lit HAṂ, HIṂ, HĀṂ (leçon retenue par BHATT); T. 266 lit HAṂ, HĪṂ, HĀṂ; T. 539: HŪṂ, HĪṂ, HĀṂ; et T. 677 a une lacune. Seule est correcte la leçon de T. 539.

En effet, les trois voyelles doivent être longues, puisque les *m.* des *śiva-*, *vidyā-* et *ātma-tattva* sont respectivement ceux de la Touffe, de la Tête et du Cœur. C'est ce qu'enseigne la *Rāmanātha-paddhati*, citée par N. en commenant *AP*, p. 161 (comm. p. 165): *hṛcchirojvālinī-bījais teṣu tattvatrayaṃ nyaset/* (les trois *tattva* sont pris là à partir du plus bas). Voir d'ailleurs *SP1*, p. 246, *śl.* 28 et p. 42, n. 3; et *SP3*, p. 432 *sq.*

On peut se demander pourquoi N.K. décide soudain de noter la consomme (H) des *mantra*, comme si elle était indiscutable, alors que la lettre de Śiva, qui la commande (voir 1, 3-4a et notes), n'a pas été imposée par notre texte.

[6] Voir *SP1*, *PKām*, *Aj*: mêmes instructions.

[1] Voir *SP1*, pp. 246-252; *Aj*, 21, 90b-101; *PKām*, 8, 69b-78. Comme les précédents, ces *saṃskāra* doivent précéder le *vaktrābhighāra* et la collation du nom.

[2] Voir *SP1*, pp. 246-248, *śl.* 31-33 et p. 249, [31a] et [31b]: *tāpana*, *adhiśrayaṇa*, *udvāsana*.

> **24-25a.** Après avoir transformé [ce beurre] en *amṛta*, le *guru* y fait apparaître deux parties en y projetant un *darbha*. Il les offre alors en oblation dans les deux yeux en disant: "À Agni, Svāhā!", "À Soma, Svāhā!"; puis au milieu, [en prenant] des deux ensemble.
>
> En quinzaine sombre, il suivra l'ordre inverse.

Par la technique déjà dite et le geste-de-la-Vache, il transforme le beurre clarifié en *amṛta*, en utilisant l'exclamation VAṢAṬ. Avec un *darbha* qui représente la *nāḍī* centrale (Suṣumnā), il divise (ce beurre), c.-à-d. qu'il y fait apparaître, de chaque côté de la *nāḍī* centrale, deux parties, l'une faite de Feu et l'autre de Soma[1]. Le *guru* doit offrir en oblation les deux parties ainsi définies, dans les deux yeux, pour les nourrir[2]. Il fera ainsi: avec le cuilleron, il prélève du beurre dans la partie qui se trouve à sa droite, et fait l'oblation de ce beurre dans la partie droite du Feu en disant: "Oṃ, à Agni, Svāhā!" Ceci, en quinzaine claire. Puis il emplit son cuilleron dans la partie qui est à sa gauche et [l'offre]

Comme l'*udvāsana* est noté ensuite, le *ādi* renvoie peut-être au *tāpana*?

[3] Ailleurs l'*udvāsana* et la circumambulation sont distingués (voir *PKām*, 8, 70). Mais le *iti* est dans toutes nos sources.

[4] Lire *pṛṣṭhe'vasthāpya* avec T. 539. Pour la *yoni*, voir *śl.* 42 et comm.

[5] N.K. complète la série de *saṃskāra* notés par le texte en ajoutant l'*avadyotana* (ou *dīpana*) et le *nīrājana*. Ainsi retrouve-t-on la série habituelle (voir *SP1*, p. 250 et *Aj*, 21, 95b-96), à laquelle s'ajoute le *vīkṣaṇa*.

[1] La partie de droite, faite de Feu, représente Piṅgalā; celle de gauche, faite de Soma, est Iḍā. Il faut encore qu'apparaisse une partie centrale, ce qui est fait en *SP1* en nouant le *kuśa* de façon à former un V.

[2] *SP1*: pour les ouvrir.

dans la partie gauche du Feu en disant: "Oṃ, à Soma, Svāhā!"[3] Au milieu, il offre [du beurre] prélevé au milieu, en disant: "Oṃ, à Agni et à Soma, Svāhā!" En quinzaine sombre, il suivra l'ordre inverse: [il opérera] en sens contraire. Il pensera que la Lune étant alors décroissante, il doit d'abord offrir le Soma pour la faire grossir, en prélevant le beurre dans la partie qui est du Soma. Puis il offrira le Feu, en remplissant le cuilleron dans la partie droite. Après cela, avec du beurre pris dans la partie centrale, il fera le *homa* au milieu [du Feu] en disant: "À Soma et à Agni, Svāhā!"[4]

> **25b-26a.** Celui[1] qui connaît [les rites] doit placer dans une fosse à oblations distincte, destinée à la cuisson du riz, etc., [une partie] du Feu où ont été faits les *saṃskāra* que l'on a dits, et la protéger avec la Cuirasse.

Le Feu où ont été faits les *saṃskāra* que l'on a dits est dans le *kuṇḍa* principal. Le *guru* qui connaît le rituel [dont nous parlons] prélève de ce Feu, qu'il doit placer, entouré avec KAVACA[2], dans un *kuṇḍa* distinct, c.-à-d. différent, par exemple le foyer culinaire (*cullī*), pour la cuisson du *caru*, des *puroḍāśa*, etc. Dans ce Feu, Śiva n'aura pas été invité. Ceci est dit dans le *Pauṣkara*[3]:

> "Le *caru* et les *puroḍāśa* doivent être cuits sur un feu 'perfectionné' par les cinq *saṃskāra*[4], mais où Śiva n'a pas été invité; le *homa*, dans un feu où Śiva a été invité."

> **26b.** C'est ainsi que fait, chaque jour, celui qui, pour son rituel quotidien, utilise une méthode rapide.

---

[3] Rappelons que l'œil droit est "de Feu", et l'œil gauche, "de Soma".

[4] La quatrième oblation, enjointe ailleurs (*SP1*, p. 252; *Aj*, 21, 99a; *PKām*, 8, 77b) n'est pas notée, ni les rites de protection qui suivent. Et notre texte ne prend pas la peine non plus d'indiquer ce qu'il faut faire avec le beurre ainsi soigneusement préparé. Voir pour cela les textes parallèles. Il se peut que quelques *śloka* soient perdus, qui se situeraient avant notre ligne 25b.

[1] Le texte abandonne la question du beurre et s'apprête à traiter du *homa* (*śl.* 28-29). Mais auparavant (*śl.* 25b-27) il y a des précautions à prendre, qu'il note ici.

[2] Qui protège Śivāgni jusqu'au lendemain, si besoin est. Voir n. 2 au *śl.* 26b. Pratiquement, on recouvre alors le feu de balle de riz ou d'autre chose, pour qu'il couve doucement, sans s'éteindre.

[3] Ch. perdu. Mais on a les deux mêmes lignes dans le *PKām*, 8, 86 avec *śive* au lieu de *bhavet* à la fin.

[4] Voir plus haut, *śl.* 9-19.

> **27.** Aucun rite, excepté celui qui concerne Caṇḍa, ne doit être accompli dans un Feu d'où Śiva a été retiré. C'est donc du Feu où Śiva n'a pas été invité, et d'où [par conséquent] il n'a pas été congédié, qu'il faut chaque jour mettre de côté.

"Tu devras chaque jour, sans manquer à tes obligations, pratiquer un peu de *homa*, de *japa* et de culte." Celui qui, en vertu de cette injonction, qui sera énoncée plus loin[1], s'en tient à un rituel abrégé; ainsi que celui qui, n'ayant pas tout le matériel nécessaire, ne peut pas faire un rituel impliquant quantité de choses – ceux-là peuvent, après avoir une seule fois préparé le Feu en faisant les *saṃskāra* qu'on a dits, en placer dans un *kuṇḍa* distinct[2]. Tel est le lien avec ce qui précède.

Et puisqu'il ne faut faire aucun rite, excepté le *homa* à Caṇḍa, dans un Feu dont Śiva a été congédié, il s'ensuit que c'est du Feu "perfectionné" (*saṃskṛta*), mais d'où Śiva n'a pas été retiré[3], qu'il faut mettre de côté en vue du *homa* quotidien.

Culte et tarpaṇa *de Śiva dans le Feu*[1]

> **28.** Ensuite, [le *guru*] pénètre par la *nāḍī* dans le corps d'Agni[2], adore Śaṅkara dans son Cœur comme on l'a dit à

---

[1] En 8, 217a. La règle concerne l'*ācārya*.

[2] Le lendemain, il l'utilisera pour faire son feu dans le *kuṇḍa* principal. Puisqu'il partira ainsi d'un feu *saṃskṛta*, où Śivāgni est présent, il n'aura pas à recommencer tous les rites notés aux *śl.* 9-19: il lui suffira d'y inviter Śiva le moment voulu. Mais auparavant il en aura mis une partie de côté; et ainsi de suite.

[3] Parce qu'il n'y avait pas été invité. Le Feu où Śiva n'a pas pénétré est un Feu vierge, bon pour tout. Le Feu où il a été invité puis d'où il a (nécessairement) été congédié est comme du *nirmālya*: seul Caṇḍa peut l'utiliser.

Notons que, pour les rituels qui durent plusieurs jours, le Feu où Śiva a été appelé est maintenu, Śiva faisant seulement chaque soir l'objet d'un congé relatif (voir *SP2*, p. 72, n. 4), qui ne met pas fin à sa présence.

[1] Voir *SP1*, pp. 258-260; *Aj*, 21, 110-111; *PKām*, 8, 86-92.

[2] Auparavant, méditation sur la forme d'Agni, considéré comme *mūrti* de Śiva. Voir *Aj*, 21, 103-106 ou *PKām*, 8, 1-37, où trois formes différentes d'Agni sont proposées, la seule à retenir étant celle de l'Agni śivaïte, décrite aux *śl.* 13-16. Le *guru* doit ensuite, selon quelques textes, demander à Agni la permission de faire en son Cœur le culte de Śiva (*PKām*, 8, 86).

> propos du culte[3], opère la liaison, puis procède au *tarpaṇa*[4], selon l'ordre [convenable], dans la mesure de ses possibilités.

Ensuite – après cela –, il pénètre par la *nāḍī* centrale dans le corps du Feu, le Feu qui a subi tous les *saṃskāra*. Dans le Cœur du Feu il adore Śaṅkara, c.-à-d. Parameśvara, en suivant le procès expliqué dans la section sur le culte: construction du Trône, installation des "cercles" [de divinités], etc. Puis il accomplit l'union des Mantra et le reste[5]. "Selon l'ordre" signifie [qu'il fait d'abord le *homa*] du Mūlamantra, puis celui des Aṅga, des Brahman et des autres, avec dix fois moins [d'oblations]. [Pour Śiva], il offrira, selon ses possibilités, mille oblations par ex., ou 500, [ou moins,] chaque jour.

À cause du mot *nityaśaḥ* qui apparaîtra à l'occasion du Congé[6], il faut nécessairement faire "descendre" ici le mot *pratyaham* que l'on a trouvé plus haut[7]. On parlera plus loin des caractéristiques des *kuṇḍa* destinés au rituel obligatoire; et là aussi il faudra comprendre ce terme comme signifiant "*homa* quotidien"[8].

"Il procédera au *tarpaṇa*... comme on l'a dit à propos du culte."[1] Mais il ne faut pas conclure de là que le *tarpaṇa* doit, comme le culte, être fait avec NAMAḤ. Pour marquer cette différence, il dit:

---

[3] *yāga*, qui sera glosé par *arcana*. Le mot est souvent employé dans cette acception: voir Index.

[4] Le mot *tarpaṇa* est utilisé aussi bien pour le "rassasiement" de Śiva ou des Mantra par du beurre ou autres choses substantielles qu'on leur verse dans le Feu, que pour le "rassasiement" des Dieux, des Ṛṣi et des Ancêtres qui se fait le matin grâce à des libations d'eau.

Notons que c'est Śiva et sa Cour qui vont être nourris, et pas Agni; et que le long procès de ce *homa* est noté ici par un seul mot: *tarpayet*.

[5] Ce *mantrasandhāna* ne répond pas à celui qui était suggéré en 3, 31 (ou 3, 39a); car il n'équivaut pas à un congé. Il est parallèle à celui qu'enjoint le *PKām* (8, 90-91a) et qui est repris par A. (passage cité en *SP1*, p. 260, n. 1). L'union souhaitée est l'union entre Agni et Śiva, visage à visage, *nāḍī* à *nāḍī*. Ainsi les offrandes faites au Feu nourriront Śiva.

[6] *śl.* 31a. Ôter ici le *daṇḍa* qui suit *śruteḥ*.

[7] *śl.* 27b.

[8] *śl.* 41b-43. Le problème semble être de savoir si le mot *nitya*, pris d'abord dans le sens "obligatoire", signifie bien "quotidien".

Notons que cette plaidoirie de N.K. prouve que la nécessité d'un *homa* quotidien a été fortement contestée.

[1] *śl.* 28b. Dans son comm. à ce passage, N.K. n'avait pas semblé relier le mot *yāgoktyā* au mot *tarpayet*. Il le fait ici, ou peut-être simplement suggère la possibilité de le faire.

29. L'homme plein de foi utilisera cependant [ici] des *mantra* terminés par le mot SVĀHĀ.

Après avoir offert avec ASTRA huit oblations à titre de réparation, il doit retirer [Śiva du Feu].

Le fidèle doit faire le *tarpaṇa* avec des *m.* semblables à ceux du culte, mais qui se terminent par SVĀHĀ. Ensuite, après avoir offert huit oblations à titre de *prāyaścitta*, il offre avec VAṢAṬ une oblation plénière (*pūrṇāhuti*)[2], puis retire Bhagavat (=Śiva) du Feu, c.-à-d. le congédie[3].

30. Après cela, il rassasie Caṇḍeśa selon ses possibilités, en terminant par une oblation plénière[1]. [Il offrira] cent oblations, ou cinquante, ou vingt-cinq, ou dix, ou huit; au moins trois.

"*anu*" signifie "ensuite"[2]: "Selon ses possibilités" veut dire: "conformément à ses capacités économiques". Si [le *guru*] croit en des rituels élaborés[3], il devra, s'il souhaite congédier Agni[4], satisfaire [d'abord] Caṇḍeśvara dans ce même Feu, jusqu'à la *pūrṇāhuti* comprise[5]. Le sens est celui-ci: le *tarpaṇa* de Caṇḍeśvara doit, lui aussi, se terminer par une oblation plénière. Selon ses possibilités, [l'officiant] satisfera [Caṇḍeśvara] avec cent, cinquante, vingt-cinq, dix, huit ou trois *āhuti*; *param* signifie "pas moins de trois".

---

[2] *prāyaścitta-homa* et *pūrṇāhuti*, dans cet ordre aussi, en 7, 51-52; 7, 69; 8, 64, etc. Le procès de l'oblation plénière est expliqué en *SP1*, p. 262. Elle est faite là avec VAUṢAṬ.

[3] Voir *PKām*, 8, 101. Śivāgni restant présent, le même texte (8, 102) demande de le satisfaire par des oblations faites avec les *vyāhṛti*, puis de le conserver pour le lendemain – possibilité que le *Mṛg* ne suggère pas, en tout cas pour le rituel quotidien (voir *śl.* 31).

SP1 ici n'est plus un bon guide, parce que le Congé décrit p. 264 est à la fois un Congé de Śiva et de Śivāgni; et parce que notre vision erronée de Śivāgni (voir plus haut, *śl.* 18b-19, n. 3) affecte notre interprétation des textes avancés dans les notes.

[1] Traduction en accord avec le comm. Voir n. 5.

[2] N.K. ne veut pas lire *anuśaktitaḥ*. On pourrait laisser *anu* accroché à *śaktitaḥ* et lire "ensuite" dans le mot *param*; mais ce dernier mot sera lu dans une autre optique.

[3] Sinon, sans doute, il omettra ce *tarpaṇa* à Caṇḍa? Le comm. n'est pas clair.

[4] Dans son comm. au *śloka* suivant, N.K. dira que ce Congé (qui se traduit concrètement par l'extinction du feu) est obligatoire chaque jour. Ici il suggère qu'on pourrait ne pas désirer le faire. L'allusion est probablement aux rituels spéciaux (rituels occsionnels par ex.) qui durent plusieurs jours, et où Agni peut être maintenu dans le *kuṇḍa* pendant toute la durée de la cérémonie (voir plus haut, *śl.* 27, n. 3). Dans ce cas, on ne doit pas non plus congédier Śiva, et donc pas inviter Caṇḍa.

[5] Toutes les sources que nous avons ont *pūrṇāhutyantam* ici, de même que quelques mots plus loin (où deux sources lisent pourtant *artham*). Voir notes 7 et 8 de BHATT. Il est clair que c'est la bonne leçon. N.K. insiste sur le fait qu'un *homa* offert à Caṇḍa doit, comme celui de Śiva, se terminer par une oblation plénière. Et surtout, il ne veut pas qu'on lise le premier mot du *śloka* comme s'il signifiait "après l'oblation plénière offerte à Śiva", ce qui serait la lecture la plus

> **31.** Ensuite, quand le bon feu s'est éteint, [l'officiant] doit chaque jour en recueillir la cendre et la jeter, comme le *nīrmālya*, dans une eau profonde ou dans un trou.

Ensuite, lorsque le feu, qui est bon[1] parce qu'il a digéré les ingrédients qu'on lui a offerts[2], s'éteint à la fin, [l'officiant] doit retirer la cendre et toujours la jeter, comme le *nirmālya*[3], dans une eau profonde – qui n'a pas de fond – ou dans un trou pur[4]. Relevons le mot "toujours" (*nityaśaḥ*): pour celui qui veut faire court, seul le Congé d'Agni est enjoint[5]. Quant à celui qui veut accomplir le rituel en détail, il fera chaque jour à la fois l'Invite (*āvāhana*) et le Congé (*visarjana*).

Il ajoute maintenant[1]:

> **32.** [Nettoyé] avec de la terre, de la bouse de vache et de

---

naturelle. Et s'il ne le veut pas, c'est qu'une telle lecture impliquerait qu'on adore et nourrit Caṇḍa avant de congédier Śiva (voir *śl.* 29), ce qui est contre toutes les règles (voir *śl.* 27).

[1] Signalons, ici comme à la ligne 31a, la leçon *sadāgnau* dans trois mss. (T. 23=B, T. 266 et T. 539). La lecture toutefois est moins naturelle.

[2] Il est essentiel que le feu ne manifeste pas de faiblesse avant l'épuisement des ingrédients. On insiste sur ce fait. Avec la leçon *adīptamatyagnau* de T. 539, il faudrait lire tout autre chose: "lorsque le feu cesse de flamber à la suite de l'épuisement des ingrédients". Mais la reprise du thème avec *upaśānte* serait maladroite.

[3] C'est du *nirmālya*, et même du *nirmālya* de la pire espèce, puisque Caṇḍa a été invité, honoré et nourri dans ce Feu. Voir *SP2*, pp. 270-272 et notes.

[4] Voir *SP2*, p. 190, *śl.* 133a. Le mot "pur" élimine la possibilité de jeter le *nirmālya* n'importe où. Certes il est dangereux; mais il faut le traiter avec respect.

[5] N.K. relève ici une dissymétrie entre les rites habituellement symétriques de *visarjana* et d'*āvāhana*. L'officiant qui veut faire court prélève chaque jour (voir plus haut, *śl.* 26b et comm.) un peu de ce Feu qui, après les *saṃskāra* faits sur lui, est Śivāgni, mais où Śiva lui-même n'a pas été appelé. Le lendemain, en reprenant ce Feu qu'il n'aura qu'à nourrir avant l'Invite de Śiva, il n'aura pas à y faire l'*āvāhana* (c.-à-d. ici la naissance) d'Agni. Mais, le rite terminé, le *visarjana* est obligatoire. Celui qui a assez de temps et d'argent pour cela recommence tout chaque jour.

[1] Le *śloka* 32 concerne le *kuṇḍa* que l'on vient de vider de sa cendre et les autres instruments qui

> l'eau, le *kuṇḍa* devient apte à [recevoir à nouveau] les *saṃskāra*.
>
> La cuillère, le cuilleron et le reste le deviennent [par nettoyage] avec des [poudres détersives,] telle la farine de légumineuses, et avec de l'eau chaude.

La purification du *kuṇḍa*[2], qui est impur de par son contact avec le *nirmālya*, exige terre, bouse de vache et eau. Quant à la cuillère, au cuilleron, à la *praṇītā*[3], au récipient de beurre clarifié, etc., ils deviennent aptes [à recevoir] les *saṃskāra*[4] [par un simple nettoyage] opéré avec de la farine de *māṣa, masūra*, etc., associée à l'eau chaude.

La cuillère, le cuilleron, le *kuṇḍa* et le reste ne deviennent aptes à recevoir les *saṃskāra* spéciaux qu'après avoir été purifiés par ces *saṃskāra* communs que sont les nettoyages du matériel[5].

Description des instruments utilisés dans le rituel du Feu

C'est alors que le Muni Bharadvāja, désireux de connaître les caractéristiques de la cuillère, du cuilleron, du *kuṇḍa* et des autres [objets utilisés dans ce rituel], demande:

> **33-34.** Dis-moi, ô Seigneur, les caractéristiques du cuilleron, de la cuillère, de la maison du Feu, des frontières, des sièges, des *barhis*, du *pavitra*, des vases – celui de l'*arghya* et les autres –, de l'*araṇi* et du feu; ainsi que celles des oblations, avec leur usage et leur mesure! Et parle-moi aussi de ce sur quoi je ne t'interroge pas, n'en sachant rien.

Les caractéristiques du cuilleron; de la cuillère; de la maison du Feu, c.-à-d. du réceptacle du Feu qu'est le *kuṇḍa*; des frontières, c.-à-d. des *paridhi*; des sièges, c.-à-d. des *viṣṭara*; des *barhis*, c.-à-d. des *darbha*; du *pavitra* qui sert aux *saṃskāra* du beurre clarifié; des récipients qui servent pour l'*arghya* et le reste –

---

ont servi aux oblations; et ceci, même dans le cas de celui qui suit la méthode rapide. Il ne faut donc pas lire *tad āha* en reliant ces mots à la dernière phrase du comm. qui précède, mais *tadā āha*.

[2] Ajouter *kuṇḍasya* après *aśuddhasya*, avec T. 539 et T. 677.

[3] Voir *śl.* 56a et comm.

[4] Décrits aux *śl.* 2-4a pour le *kuṇḍa* et 20-21 pour cuillère et cuilleron.

[5] Les lavages mentionnés ici. Le mot *dravyaśuddhi* n'a pas son sens technique habituel.

ce "reste" étant le *pañcagavya*, le sésame, etc.; de l'*araṇi*, c.-à-d. du bois d'où naît le feu; du feu; enfin des *āhuti* avec leur usage, avec leur mesure: dis-moi tout cela, ô Bhagavan! Et parle-moi aussi des autres choses nécessaires à l'*agnikārya* et sur lesquelles je ne t'interroge pas, ne les connaissant pas![1]

Ainsi interrogé, Indra donne d'abord la description du cuilleron, qui a été demandée en premier lieu:

> **35-36.** Le cuilleron sera fait du bois de l'un des arbres suivants: *brahma, aśvattha, śamī, parṇī, śiṃśapa*, etc. Il aura une coudée de long, la partie étroite du manche ayant un pouce de diamètre, et les sections [terminales], deux pouces. Le creux qui sert de réceptacle a une capacité d'un *karṣa*; il est divisé en deux, à l'image d'un pied de vache. [Le cuilleron] ainsi fait sera bénéfique; mais on considère qu'il aura l'effet contraire s'il est trop long ou trop court, incomplet ou tordu[1].

Le cuilleron sera fait – ajouter ce verbe – d'un des bois suivants: arbre de Brahman, c.-à-d. *palāśa*; *aśvattha*, c.-à-d. *pippala; śamī, śrīparṇī* ou *śiṃśupa*. Par "etc.", entendre: *vaikaṅkata, devadāru, khadira*, etc. Il a une coudée de long, c.-à-d. que sa longueur est de vingt-quatre doigts (*aṅgula*). À quoi ressemble-t-il? Il le dit: "Il a un manche d'un pouce avec deux sections [terminales] de deux pouces." Dire que le manche (*daṇḍa*) a un pouce, c'est dire qu'il a l'épaisseur d'un pouce. Ensuite, dire que [le cuilleron] est "muni de deux sections de deux pouces", c'est dire qu'il se termine[2] par deux sections (*parvan*) ou pièces (*sandhi*) de deux pouces [de diamètre][3]. Autrement dit: il faut faire à la base et au sommet du manche deux joues (*gaṇḍikā*) mesurant chacune deux pouces. Car il est dit dans le *Maya*: "Une partie renflée est appliquée à la base et au sommet du *daṇḍa*."

---

[1] Nous ne voyons guère parmi les réponses, comme instructions qui n'ont pas été demandées, que les indications données en 51a et en 74b-75.

[1] Traduit comme tout le *śloka* en fonction du comm. On comprendrait plus naturellement que "pour les actes bénéfiques" il doit être comme on le dit, et "pour les actes contraires", mal fait (exprès). De telles règles sont courantes: voir *SP3*, p. 56, *śl.* 66; et ici 63a ou comm. à 52a.

[2] Trad. approximative.

[3] Il s'agit probablement du diamètre, puisque, immédiatement après, on évoque la *gaṇḍikā*. Mais ce pourrait aussi être la longueur.

Il dit maintenant comment sa bouche est "tournée": La partie creuse (*avaṭa*) est "divisée en deux à l'imitation d'un pied de vache": Le mot *ardhaviṣkambha* signifie que la largeur (*vistāra*) de cette bouche (*vaktra*) est partagée en deux; et *goṣpadābha* veut dire "qui a une forme imitant celle d'un pied de vache"; de plus, ce creux a une capacité d'un *karṣa*. Le cuilleron est pourvu d'une raie médiane bien nette et surélevée, qui donne l'effet recherché[4] et il est creusé en dégradé[5]. C'est ainsi qu'il doit être.

Si on le fabrique avec des dimensions trop grandes ou trop petites, avec un "membre" en moins, ou une forme tordue, alors on considère qu'il a un effet contraire [à celui qu'on souhaite], qu'il sera par ex. cause de mort[6]. Donc, le faire exactement comme cela est enseigné: c'est cela qu'on veut dire.

Il parle maintenant de la cuillère:

> **37.** [La cuillère aura comme dimensions, en doigts:] six fois le nombre de Membres pour la longueur; huit, sept ou six pour la *vedī*; un pour le cou; cinq, six ou sept pour le bec; la sortie sera grosse comme le petit doigt de la main.
>
> **38.** Le réceptacle [du beurre], circulaire, aura quatre [doigts] ou plus [de large] et sera creusé de trois. La moitié de la partie [extérieure au trou] formera ceinture, l'autre moitié étant décorée de divers [ornements], feuilles ou autres choses.
>
> **39a.** À la *vedī* sera accolée une "joue" (*gaṇḍikā*) carrée ou octogonale, de dimension égale à la moitié de celle de la *vedī*.
>
> **39b-40a.** [La cuillère] émerge d'un vase (*kalaśa*) construit avec la demi-partie d'un manche [cylindrique] de six doigts de tour. La partie qui verse [le beurre] sera en forme d'*añjali*, d'oreille de vache ou de canal.
>
> Telle est la meilleure cuillère.

---

[4] Il s'agit de la ligne médiane qui partage le bec, visible sur le dessin donné par Bhatt (éd. crit., face à p. 66) et sur l'une des photos (face à p. 68). C'est elle qui donne l'image d'un pied de vache.

[5] Ou "comme avec des paliers"? À cause de la raie centrale qui est surélevée?

[6] Voir n. 1.

La cuillère qui aura les dimensions et les caractéristiques suivantes sera – ajouter ce verbe – la meilleure. Comment doit-elle être? "La longueur est six *aṅga* de six doigts chacun." Le nombre six est la mesure d'un *aṅga* (en *aṅgula*). Il faut marquer (sur la pièce de bois) des *aṅga* en nombre égal à ce même nombre (six)[1]. Ainsi le mot *ṣaḍaṅga* signifie trente-six. La cuillère aura comme extension, c.-à-d. longueur, ce nombre de doigts (*aṅgula*).

La *vedī*[2], c.-à-d. la base portante, carrée, du récipient à beurre nommé "lotus" (*puṣkara*) aura: huit, ou le nombre d'*aṅga*, c.-à-d. sept[3]; ou le nombre de goûts, c.-à-d. six, doigts.

Le cou de la cuillère, c.-à-d. sa gorge, aura un doigt.

Le bec, c.-à-d. la partie qui sert de conduit (d'écoulement), aura cinq doigts; ou autant que de saisons, c.-à-d. six; ou autant que de montagnes, c.-à-d. sept. Ainsi, selon que la cuillère doit servir aux rites quotidiens, occasionnels ou optionnels, c.-à-d. sera petite, moyenne ou grande[4], avec une *vedī* de six, sept ou huit doigts, on devra faire son bec en proportion, à savoir: de cinq, six ou sept doigts de long. Tel est le sens[5]. Ainsi, bien que les trois sortes de cuillères aient trente-six doigts, les petites auront: un bec de 5, un cou de 1, une *vedī* de 6, et [donc] un manche de 24; les moyennes auront un bec de 6, un cou de 1, une *vedī* de 7 et un manche de 22; les grandes auront un bec de 7, un cou de 1, une *vedī* de 8 et un manche de 20. Ou bien, on diminuera la longueur des cuillères moyennes de deux doigts, et celle des petites de deux doigts encore, en diminuant leurs manches; si bien que la petite aura 32 doigts. Car il est dit dans le *Svāyambhuva*: ".. de trente-deux doigts de long"[6]. Dans ce cas, le manche des trois sortes de cuillères aura 20 doigts. Or il est bien dit, dans le *Parākhya*: "que le manche ait vingt doigts[7]"; et dans le *Kiraṇa*, de même[8]: "20 [doigts] pour la partie correspondant au manche".

---

[1] Étrange glose pour expliquer *ṣaḍaṅga*. Elle est probablement justifiée par la suite du comm. (voir n. 3); mais nous préférons traduire plus simplement ce terme dans le *śloka* par "six fois le nombre d'*aṅga*".

[2] "Autel" traduit mal *vedī* dans ce contexte. Voir Pl. de BHATT (face à p. 67): la *vedī* est la partie carrée qui, sur ce dessin qui correspond à la cuillère la plus grande, a 8 doigts.

[3] Ici *aṅga* est glosé par 7, en faisant appel aux *rājyāṅga*; car il faut obtenir la série 8, 7, 6.

[4] Il est exact que les rites occasionnels demandent des offrandes plus abondantes que les rites quotidiens, et les rites optionnels davantage encore. Mais il n'est pas certain que la distribution des trois tailles de cuillères se fasse nécessairement selon ce schéma.

[5] Le commentateur, remarquant que le texe a présenté les nombres de la seconde série dans un ordre croissant, tandis que les premiers étaient présentés dans un ordre décroissant, renverse la seconde série. On pourrait toutefois se demander, puisque la longueur totale de la cuillère est fixe, si notre texte ne veut pas enseigner qu'à une grande *vedī* doit correspondre un petit bec, etc. Dans la suite de son comm., N. K. n'envisagera pas cette possibilité.

[6] *Svā*, 17, 42b (T. 39, p. 81) a *saḍtriṁśadaṅgula-*.

[7] Lire *daṇḍas syād* comme plus loin (comm. à 40b-41a). C'est d'ailleurs ici la leçon de T. 266, T. 539 et T. 677.

[8] Passage absent du texte imprimé. Dans les transcrits du *Kir* (T. 401, p. 57 et T. 646, p. 41), on

Et le reste, comment faut-il le faire? Il le dit: "la sortie sera grosse comme le petit doigt de la main": le conduit par où s'écoule le beurre clarifié aura, pour toutes les cuillères, la largeur du petit doigt. Par les mots: " circulaire, de quatre doigts ou plus..." et ce qui suit[9], il explique comment, sur le "dos" des trois catégories de *vedī*, il y a trois catégories de coupes à beurre. Le réceptacle du beurre clarifié est nommé "contenant" (*saṃsthiti*) parce que là-dedans le beurre se tient (*tiṣṭhati*) bien (*samyag*)[10]. Ailleurs on le nomme "lotus" (*puṣkara*). Ce contenant, il faut le faire "circulaire, d'une largeur de quatre ou plus": le rond – la circonférence – est caractérisé par un nombre de doigts égal au nombre des Veda, c.-à-d. quatre, d'où [le composé] *vedavṛttā*; et *vedavṛttādi* signifie "cercle de quatre, etc.": une circonférence de 4, 5, [ou 6] doigts[11]. Il faut faire – ajouter ce verbe – le contenant de façon que sa grosseur, c.-à-d. sa largeur, soit ce que l'on vient de dire. Autrement dit, il faut faire un *puṣkara* de 4, 5 et 6 doigts pour les [cuillères] petites, moyennes et grandes, respectivement.

Il dit maintenant que la profondeur [du réservoir] est la même pour toutes: "creusé de trois *kalā*": on fait le contenant avec une bouche[12] profonde de trois doigts. De plus, [la cuillère] "aura une ceinture sur la moitié de la partie [restante]". On a dit que le contenant devait avoir 4, 5 et 6 doigts pour les *vedī* de 6, 7 et 8 doigts. Il y a donc une partie d'un doigt de part et d'autre de ce contenant (= de ce trou). La moitié de cela formera une ceinture, en forme de bracelet à l'extérieur, d'où le composé *bhāgārdhamekhalā*. [La cuillère aura] "le reste décoré de divers [ornements], feuilles, etc." Ce qui reste, après que la moitié de la partie [plate] ait été utilisée comme ceinture, c'est la seconde moitié. Là-dessus, comme ornements, des feuilles "variées", c.-à-d. de formes diverses; par *ādi*, entendre des lotus ou des lotus bleus en boutons, etc. Le contenant a ces caractéristiques.

Ayant dit les particularités de la *saṃsthiti*, il dit celles de la cuillère[13]: "de diamètre égal à la moitié..."[14]. La cuillère possède une partie renflée (*gaṇḍikā*), c.-à-d. un élément spécial, ayant autant de côtés qu'il y a de directions, c.-à-d. quatre ou huit, et dont les dimensions sont la moitié de celles de la *vedī*, dont on

---

trouve cette indication sous la forme suivante: *daṇḍe* [*ca*] *dvidaśāṅgula.*

[9] C.-à-d. le *śl.* 38.

[10] Le mot *saṃsthiti* est habituellement un abstrait (le fait de se tenir dans...), d'où la nécessité de la glose.

[11] Glose pénible, parce que le *ādi* n'est pas à sa place. On devrait avoir *vedādivṛttapṛthutā.*

[12] Ce mot ne renvoie pas ici à la partie avant de la cuillère (nommée *mukha*), mais à la partie creuse qui contient le beurre. Noter la glose de *kalā* par *aṅgula.*

[13] N.K. considère donc que les mots du *śl.* 38 sont tous épithètes de *saṃsthiti*, tandis que les suivants qualifient *sruc.*

[14] Ligne 39a.

a dit plus haut les trois catégories. Cette *gaṇḍikā* est accolée à – placée en continuité avec – la *vedikā*. Ce qu'on veut dire est qu'il faut faire une "enflure" (*gaṇḍikā*) carrée, mesurant la moitié de la *vedī*, quel que soit son type, à laquelle elle est attachée.

Il continue en disant: "de six doigts de tour, etc."[15] Le manche (*daṇḍa*)[16] "a six doigts de tour": son tour, c.-à-d. sa circonférence, mesure six doigts. [La cuillère] est issue d'un vase (*kalaśa*) qui s'avance à l'extérieur du manche et qui est construit, fabriqué sur ce manche[17], avec comme dimension "la moitié de la partie", c.-à-d. trois doigts[18].

Les Āgama donnent les correspondances entre la forme de la cuillère et sa nature intime: le *kalaśa* est le bulbe[19] plein de ce suc qu'est le nectar suprême; le manche issu du *kalaśa* est la *nāḍī*[20] centrale; le "lotus" est le Lotus du Cœur; et le flot de ce suc qu'est le nectar suprême se déversant à partir du Bindu est le flot [de beurre] qui devient manifeste sur la voie à partir du "Cou" et du "Palais"[21].

De plus: "La partie qui verse sera en forme d'*añjali*, d'oreille de vache, ou de canal." L'*añjali*, c'est la coupe formée par les deux mains tournées vers le haut [et rapprochées]. La "sortie", c.-à-d. la bouche par où sort le flot de beurre clarifié, aura cette forme, ou celle d'une oreille de vache, ou d'un canal[22]. La cuillère aura une "sortie" ainsi faite.

---

[15] Ligne 39b.

[16] Plus haut, lorsqu'il donnait sa longueur, N.K. appelait *daṇḍa* le manche tout entier, *gaṇḍikā* et *kalaśa* compris. Ici, il restreint cette appellation à la partie centrale, cylindrique, qu'il appellera *skandha* en 8, 131.

[17] Toutes ces précisions (*tasmin, daṇḍādbahirniśrito*) peuvent donner à penser que N.K. voit le *kalaśa* comme un élément hétérogène, collé sur le manche en quelque sorte. D'où le dessin donné par BHATT, éd. crit., face à la p. 67.

Mais il est beaucoup plus vraisemblable que le *Mṛg* appelle *kalaśa* la partie inférieure et renflée du manche. On peut lire le comm. de N.K. dans cette optique; et l'hypothèse est amplement confirmée par la suite (voir 8, 131) et par les photos des cuillères, en usage aujourd'hui, données face à la p. 68: le "vase" y est parfaitement évoqué à la base du *daṇḍa*. La phrase suivante donne d'ailleurs la signification symbolique de cet élément, qui ne saurait s'accorder avec un *kalaśa* dont le goulot verserait son nectar à l'extérieur.

[18] Ces trois doigts constituent probablement la mesure de la hauteur de ce *kalaśa* (donné comme étant de 4 doigts sur le croquis de BHATT).

[19] Le *kanda* à la base de Suṣumnā (litt.: tubercule).

[20] Lire *nāḍī* (au lieu de *nāla*) avec T. 23=B, T. 266 et T. 539; T. 677 ayant *nāpi*.

[21] Texte peu sûr. Il y aurait peut-être quelque chose à tirer, en particulier, des lectures *randhra-bindu-* (T. 266, 539 et 677), au lieu de *rasabindu-*. Mais le sens général est clair: le flot de beurre qui, lors d'une *pūrṇāhuti*, parcourt la cuillère (en principe à partir du *kalaśa*, mais réellement à partir du réceptacle, et visiblement dans la partie avant seulement, correspondant aux centres subtils situés au-dessus du Cœur: *kaṇṭha, tālu*, etc.) et tombe sur le Feu, est comparé à cet *amṛta* qui circule dans la *nāḍī* centrale lorsque le Bindu est excité. L'ennui est que le beurre va de bas en haut de la cuillère (le "bas" est le *kalaśa* et le "haut" est le bec, même lorsqu'on la tient autrement), tandis que l'*amṛta* issu du Bindu parcourt Suṣumnā de haut en bas; mais peut-être la remonte-t-il ensuite?

Voir 8, 131-132.

Comme alternative à la forme carrée de la *vedī*, il indique d'autres formes spéciales:

> **40b-41a.** [La cuillère] peut encore avoir une *vedī* circulaire, ou en forme de demi-Lune. Elle peut avoir un "cou" caché, un manche dont la circonférence est de cinq "parties". Elle peut surgir d'un siège en forme de Makara par exemple.

On peut faire la cuillère de la façon suivante: avec une *vedī* en forme de disque, c.-à-d. circulaire, ou en forme de demi-Lune – ceci selon les particularités de la chose que l'on désire; avec "un cou caché", c.-à-d. un "cou" qui n'est pas visible à l'extérieur; avec un manche dont la circonférence, ou le tour, mesure cinq parties (*aṃśa*)[1]; car il est dit dans le *Parākhya*:

"Que le manche ait cinq *aṅgula* de tour, et vingt *aṅgula* [de long]."[2] Elle peut être "issue d'un *āsana*, tel un Makara": à la place du vase (*kalaśa*), on peut représenter un Makara, une Oie sauvage, une Mainate, un lotus, etc.

Comme les cuillères, les fosses à oblations sont de trois sortes, selon qu'elles sont destinées aux rituels quotidiens, occasionnels ou optionnels. Il donne ici les caractéristiques des *kuṇḍa* destinés au rituel quotidien:

> **41b.** La meilleure [fosse à oblations] aura une lèvre d'un doigt, et elle aura l'emplacement, la mesure et la forme donnés plus haut.
>
> **42.** Elle sera pourvue de trois "jantes" (*nemi*)[1] ayant quatre, trois et deux doigts de hauteur et de largeur, ainsi

---

[22] Les trois formes de bec mentionnées sont donc de largeur décroissante. Sur les photos données par Bhatt (éd. crit., face à p. 68), deux cuillères ont nettement un bec en "oreille de vache".

[1] Le mot *aṃśa* (comme plus haut *kalā*: voir n. 12 préc.) est mis pour *aṅgula*.

[2] La dernière partie a été citée dans le comm. précédent.

[1] Ailleurs appelées "ceintures" (*mekhalā*): voir le comm. et plus haut, *śl.* 14a.

que d'un "nombril" de douze pouces [de large], en forme de feuille d'*aśvattha*.

43. Elle pourra aussi n'être entourée que d'un seul "entourage"[2] de six doigts de haut et de large.

Telle est la demeure du Feu pour les rituels quotidiens. Elle est plus grande pour les rites occasionnels. Écoute!

On doit faire la demeure du Feu, c.-à-d. le réceptacle du Feu, ou *kuṇḍa*, de la façon suivante: avec une lèvre[3] mesurant un doigt, ayant la forme d'une bande [en relief] à mi-hauteur de la partie creuse; et avec l'emplacement, la mesure et la forme déjà dits, c.-à-d. donnés plus haut. Les emplacements ou directions [possibles] sont le N.-E., etc.; la mesure est d'une coudée, etc.[4]; la forme est carrée, ronde, etc.[5] L'emplacement, la mesure et la forme ont été donnés plus haut[6]:

> "Dans une fosse à oblations (*kuṇḍa*) ronde ou carrée, large d'une coudée, et placée dans une direction autre que le Nord-Ouest, le Sud et le Sud-Ouest; fosse ornée du 'nombril' et du reste..."

[On peut bien dire] que le *kuṇḍa* d'une coudée (*hasta*) est le meilleur[7], puisque ceux qui mesurent un *aratni* sont moyens et que ceux qui mesurent un "poing" sont petits. L'*aratni* est la coudée qui s'arrête au petit doigt[8]. Comme les *kuṇḍa* de cette dimension servent aux *homa* de cent oblations, ceux d'un "poing" servent pour les *homa* de cinquante[9]; ce qui est dit dans le *Svāyambhuva*[10]:

---

[2] *āvṛtāvṛtam*: nous respectons la répétition.

[3] *oṣṭha*; appelé *kaṇṭha* sur la coupe du *kuṇḍa* qui fait face à la p. 69 de l'éd. crit.. C'est sa hauteur qui est d'un pouce. Elle se trouve normalement au niveau du sol dans lequel la fosse a été à la fois creusée et construite.

[4] Ce "etc." va être justifié plus loin par la distinction entre trois sortes de coudées; car la seule indication du texte (*śl.* 2) était: "une coudée de large".

[5] Ce "etc." ne semble pas justifié du tout pour le rituel quotidien.

[6] Au *śl.* 2.

[7] Il s'agit pour N.K. de justifier le mot *uttama* de la ligne 41b; mais rien ne prouve que, dans notre texte, cet adjectif impliquait l'existence de deux types de *kuṇḍa* légèrement plus petits que le type mentionné.

[8] Donc, la distance entre le coude et l'extrémité du petit doigt tendu; tandis que la coudée proprement dite (*hasta*) est la distance entre le coude et le bout du majeur, et le "poing" (*muṣṭi*), la distance entre le coude et le poing fermé.

[9] Donc, logiquement, les *kuṇḍa* d'une coudée devraient être utilisés pour les *homa* de 200 oblations. Mais N.K. ne le dit pas plus que le texte qu'il va citer. Ce dernier a mentionné, quelques lignes plus haut, les *kuṇḍa* d'un *hasta*, comme s'ils étaient les *kuṇḍa* les plus communs, mais sans les relier à un nombre précis d'oblations.

[10] *Svā*, 16, 13b (T. 39, p. 78). Le texte que nous avons lit:

> "Pour [des *homa* de] cinquante et cent, [des *kuṇḍa*] d'un *aratni* et d'un *muṣṭi* [respectivement]..."

Il donne les dimensions des "ceintures" (*mekhalā*) des *kuṇḍa* d'une coudée: "quatre, trois et deux doigts de hauteur [et de largeur]". [Le *kuṇḍa*] sera pourvu de trois jantes (*nemi*), c.-à-d. de trois "ceintures" (*mekhalā*), une supérieure, une médiane et une inférieure, ayant respectivement quatre, trois et deux doigts de large et de haut[11].

[Ce *kuṇḍa* aura] encore un "nombril", c.-à-d. un élément spécial qui fait face au sacrifiant. Il a la forme d'une feuille d'*aśvattha*, c.-à-d. de *pippala*; et, pour les *kuṇḍa* d'une coudée, mesure douze pouces [de large][12]. Ainsi, il faut donner comme mesure au nombril du *kuṇḍa* d'une coudée la moitié de celle de la "matrice" (*garbha*)[13]; ou le tiers, comme le disent d'autres textes. Le *Maya* par exemple enseigne:

> "Le nombril aura comme dimension la moitié du disque du *kuṇḍa*, ou le tiers."

Il donne maintenant une alternative à la règle qui enjoignait de faire trois ceintures de quatre, trois et deux pouces: "de six doigts de haut..."[14]. [Le *kuṇḍa*] pourra n'être entouré que d'une seule ceinture – on l'appelle "entourage" (*āvṛti*)[15] parce qu'elle entoure (*āvṛṇoti*) –, haute de six doigts et épaisse – c.-à-d. large – d'autant.

Pour les rites occasionnels, c.-à-d. les *homa* qui sont faits à l'occasion des installations, des *dīkṣā*, des consécrations, etc., [le *kuṇḍa*] a des dimensions supérieures – deux coudées et davantage – à celles qui ont été données. "Écoute!": le Seigneur des Trente (Indra) demande au Muni de prêter attention [à ce qu'il va dire].

> *śate śatādhike home muṣṭiratni-pramāṇataḥ*,

où il est aisé de rétablir *śatārdhake* et *muṣṭyaratni-*. Cependant, les correspondances seraient fausses. On a presque la même ligne en *Kir*, *kp*, 5, 3a et *Aj*, 21, 5b, avec un début correct: *śatārdha-śatahome tu*.

[11] Cette proportion est respectée pour les largeurs, mais pas pour les hauteurs, dans la coupe du *kuṇḍa* donnée par BHATT face à la p. 69 (et dans *SP1*, Pl. VIII).

[12] Voir même planche, plan du *kuṇḍa*. Comme l'indication de sa forme le suggère, l'organe en question est plutôt une vulve qu'un nombril. Il est d'ailleurs appelé *yoni* le plus souvent (voir comm. au *śl.* 22b-33 et *Aj*, 21, 15b-16, avec textes cités n. 6 *ad loc.*); et c'est lui qui représente concrètement la *yoni* de Vidyā (ou Vāgīśī) où la semence de Śiva doit être projetée pour que le Feu puisse naître (voir *śl.* 8b).

[13] C.-à-d. de la fosse proprement dite; car 12 doigts représentent un demi-*hasta*.

[14] Ligne 43a.

[15] *āvṛt* dans le *śloka*.

Il donne seulement la mesure des *kuṇḍa* destinés aux rites occasionnels:

> **44.** Pour les *homa* de mille [oblations] ou plus, [la fosse à oblations] aura deux, quatre ou huit coudées. La lèvre et le reste seront en proportion, et les ceintures aussi, même s'il n'y en a qu'une.

"*sāhasra*" signifie: accompli par mille [oblations]. Par *ādi*, comprendre dix mille, cent mille ou dix millions. Ce qui donne: [*kuṇḍa*] d'une coudée pour un *homa* de mille[1]; de deux coudées pour dix mille; de quatre coudées pour cent mille; de six coudées pour un million et de huit coudées pour dix millions. Il faut accepter cette règle, donnée dans d'autres Saṃhitā. Il est dit en effet dans le *Kiraṇa*[2]:

> "Pour les *homa* de mille et de dix mille, [il faut des fosses] d'une et de deux coudées. Pour cent mille et un million, de quatre et six coudées. Pour dix millions, de huit coudées. On n'en fait pas de plus grandes que cela."

Maintenant: sachant que les *kuṇḍa* de huit coudées ont une lèvre de huit doigts, on pourra faire une règle de trois pour obtenir la mesure de la lèvre des autres d'après leur nombre de coudées.

Quant au nombril, il mesurera le tiers de la largeur des grands [*kuṇḍa*] et la moitié de celle des petits.

"Même s'il n'y a qu'une ceinture." On a dit plus haut pour les *kuṇḍa* d'une coudée que, comme alternative [à la règle habituelle], ils pouvaient n'avoir qu'une seule ceinture. Cette ceinture unique devait avoir six doigts pour un *kuṇḍa* d'une coudée: tel était l'enseignement du texte. Pour les autres [*kuṇḍa*], il faut augmenter le nombre d'*aṅgula* comme on augmente le nombre de coudées. Il est dit en effet dans le *Mataṅga*[3]:

> "Autant on augmente le *kuṇḍa*, autant on augmente la [mesure des] ceintures."

Ainsi, pour les *kuṇḍa* de deux coudées, on fera la ceinture de huit doigts; pour ceux de quatre coudées, de dix doigts; pour ceux de six coudées, de douze doigts; pour ceux de huit coudées, de quatorze doigts[4]. C'est cela que veut dire le texte.

---

[1] Interprétation de N.K., qui veut concilier le *Mṛg* et le *Kir.* Mais notre *śloka* a plutôt l'air d'associer le *kuṇḍa* de deux coudées aux *homa* de mille oblations.

[2] *Kir*, *kp*, 5, 3b-4, avec *syāt* au lieu de *tu* à la troisième ligne. On a un texte presque identique en *Aj*, 21, 6-7a et *PKām*, 7, 11-12a; la ligne précédente de l'*Aj* étant, à quelques détails près, celle que N.K. a citée dans le comm. à 41b (voir n. 10 *ad loc.*) comme provenant du *Svā*.

[3] *MatP, kp*, 4, 117b, avec *kuṇḍānām* là où nous avons *kuṇḍasya*.

[4] Donc: pour les *kuṇḍa* de 2, 4, 6, 8 *hasta*, la ceinture, si elle est unique, aura 8, 10, 12, 14

Il faut commenter le mot *eva* en disant qu'il n'est pas à sa place. Ce que l'on veut dire en effet est qu'une ceinture unique est en vérité enjointe, aussi bien que trois ceintures[5]. Il ne s'agit pas[6] d'une règle restrictive (*niyama*) qui enjoindrait de ne faire qu'une seule ceinture; car on trouve en abondance des enseignements scripturaires relatifs à trois ceintures. Le *Kiraṇa* par ex. donne les instructions suivantes[7]:

mesure du *kuṇḍa*	mesure des *mekhalā* (en *aṅgula*)		
	supérieure	moyenne	inférieure
1 *muṣṭi*	2	1	½
1 *aratni*	3	2	1
1 *hasta* ou *kara*	4	3	2
2 *hasta*	6	4	3
4 *hasta*	8	6	4
6 *hasta*	10	8	6
8 *hasta*	12	10	8

Ayant ainsi donné les caractéristiques des *kuṇḍa* communs, il passe à celles que doivent avoir, selon le but désiré, les *kuṇḍa* [utilisés dans les rites optionnels].

> **45a.** On va dire aussi les différences concernant l'emplacement, la forme, etc. [de la fosse à oblations], en fonction du désir [qui anime l'officiant];

"En fonction du désir", c.-à-d. selon la volonté, il y a des différences de direction, de forme, etc. Par "etc.", entendre "différence dans les fruits". Ces différences aussi vont être dites.

---

aṅgula, respectivement. Avec sa ceinture de 6 *aṅgula*, le *kuṇḍa* d'un *hasta* ne s'inscrit pas bien dans ces progressions arithmétiques.

[5] Comme s'il y avait: *vihitaiva ekā mekhalā*.

[6] Lire *na tv ekaiva* avec T. 266. Lacune en T. 539 et T. 677.

[7] *Kir, kp*, 5b-12a, sans variantes significatives. La forme des phrases n'offrant aucune difficulté, nous remplaçons la traduction par un tableau. Comparer à *Aj*, 21, 8b-15a, en notant que, dans ce texte, le *muṣṭi* et l'*aratni* sont définis (*śl.* 8a) autrement que dans le *Kir*; et que les *mekhalā* sont énumérées à partir de la plus basse, qui est appelée "la première".

Noter qu'ici encore N.K. aurait pu faire appel au *Kāmika* (*PKām*, 7, 25b-33a) qui a les mêmes instructions (une variante seulement, au sujet des *kuṇḍa* d'un *aratni*; mais c'est sûrement le texte imprimé du *PKām* qui est faux). Or il ne le fait pas...

Quel peut-être le désir[1] [de l'officiant]? Il le dit:

> **45b.** désir qui peut-être: d'immobiliser, de tourmenter, d'effrayer, de détruire, d'apaiser, d'éloigner, etc.

L'immobilisation (*stambhana*, glosant *stambha*) est l'acte par lequel on rend une armée ou autre chose incapable de bouger. Ce désir, ou requête spéciale, ainsi que les autres [énumérés], c'est lui qui commande les particularités de direction, de forme, etc. [des *kuṇḍa*].

Il distingue les cas:

> **46-49.** [La fosse à oblations sera:][1]
> à l'Est et carrée pour la prospérité physique, l'immobilisation et les rites relatifs aux armées;
> au Sud-Est et en forme de vulve, pour tourmenter, attirer, exciter;
> au Sud, en forme de lame de hachette, pour couper cette forêt qu'est une troupe d'ennemis;
> au Sud-Ouest, triangulaire, pour l'égarement, l'incitation à la haine et le meurtre;
> à l'Ouest, en disque de Lune, pour l'apaisement, la victoire sur la mort et les choses semblables;
> au Nord-Ouest, hexagonale, pour l'agitation, la séparation, l'éloignement;

---

[1] Nous lisons comme s'il y avait: *kaś cāsau kāmaḥ*. Voir le comm.

[1] Pour l'association de telle ou telle forme de *kuṇḍa* avec telle ou telle direction, voir *Aj*, 21, 17-18, qui a les mêmes instructions que notre texte. Le *PKām*, 7, 9b-11a associe la direction, la forme et le fruit principal selon le schéma suivant, qui diffère parfois du nôtre quant aux fruits:

E.	carré	*stambhana*
S.-E.	vulve	*tāpa*
S.	demi-Lune	*māraṇa*
S.-O.	triangulaire	*dveṣa* (lecture d'un seul ms.)
O.	rond	*śānti*
N.-O.	hexagone	*uccāṭana*
N.	lotus	*puṣṭi*
N.-E.	octogone	*mukti*

Pour la construction de ces *kuṇḍa*, voir *Rau, kp*, 14 et Planches *ad loc.*

au Nord, en forme de lotus ou de lotus bleu, pour obtenir argent, longévité, beauté, richesse[2];

au Nord-Est, octogonale, pour obtenir les pouvoirs extraordinaires, tel le pouvoir de devenir tout petit.

Il faudra faire – ajouter ces mots partout – à l'E., un *kuṇḍa* carré, pour les rites qui font obtenir la prospérité physique (*puṣṭi*)[3], pour l'immobilisation (*stambhana*) des Mantra (Vidyā)[4] et du reste, et pour la victoire (*vijaya*), etc., des armées. De même, on fera un *kuṇḍa* en forme de feuille d'*aśvattha*, au S.-E., pour causer des tourments (*tāpana*), pour l'attraction (*ākṛṣṭi*) ou l'excitation (*dīpana*). On établira un *kuṇḍa* ressemblant à la lame (litt.: visage) d'une hache (*paraśu*, glosant *ṭaṅka*), c.-à-d. en forme de demi-Lune, au S., pour couper cette forêt qu'est en vérité une armée ennemie. Pour l'égarement (*moha*), l'incitation à la haine (*vidveṣa*) et le meurtre (*māraṇa*), il sera triangulaire, au S.-O. Pour l'apaisement (*śānti*), la victoire sur la mort (*mṛtyuñjaya*), etc., il sera à l'O., circulaire comme la Lune, c.-à-d. rond comme la Pleine Lune[5]. Le côté d'Anila, c'est le N.-O.; celui de Soma, c'est le N. Et "un nombre de côtés égal à celui des Vasu" signifie "huit côtés".

Il donne, parce que c'est leur tour, les caractéristiques des *paridhi*:

> **50.** Les bois servant de barrières (*paridhi*) viendront d'arbres sacrificiels. Ils seront longs comme le bras, bien réguliers, gros à la base comme le petit doigt, verts et sans défauts.

Les *paridhi* sont les branchettes qui embellissent[1] le *kuṇḍa*. Ils devront avoir les caractéristiques suivantes: venant d'arbres utilisés dans les sacrifices, comme le *palāśa*; réguliers: sans creux ni bosses; longs comme le bras[2]; sans défauts; avec une portion inférieure de l'épaissseur du petit doigt.

---

[2] Richesse en terrains, bestiaux, etc.; tandis que *dhana* signifie richesse en argent, or, etc.

[3] Condition qui allie la santé, le bien-être et un certain embonpoint considéré comme signe des deux.

[4] Ou: "de la connaissance"? Car on peut paralyser l'activité cérébrale d'un adversaire.

[5] Liste des actes non rappelés dans le comm., mais dont les noms sont donnés dans le texte: *kṣobha, viyoga, uccāṭana, dhana, saubhāgya, sampat.*

On pourra comparer les *śl.* 46-49 au passage antérieur (3, 45b-47) qui attribue à quelques Brahman des activités du même type.

Notons que les actes que les *kāmyahoma* sont censés accomplir visent toujours un sujet conscient (un être humain ou une Puissance supérieure appelée Mantra); d'où les traductions choisies pour les termes *dīpana, tāpana*, etc.

[1] Ou simplement: "entourent", "ferment"? Voir leur usage au *śl.* 15b.

Il saisit cette occasion pour donner les dimensions et les caractéristiques des bois à brûler:

> **51a.** Quant aux bois à brûler[1], ils seront droits, pourvus de leur écorce, et de seize doigts de long. Ils ne devront pas être éclatés.

Les meilleurs bois combustibles (*samidh*, glosant *idhmā*) sont non fendus, droits, munis de leur écorce et longs de seize *aṅgula*.

Il donne les caractéristiques des *viṣṭara*:

> **51b.** On appelle *viṣṭara* une tresse faite de vingt fibres d'herbe sacrificielle (*barhis*).

Une tresse, qui ressemble à une tresse de cheveux, mais qui est faite de vingt fibres de *barhis*, c.-à-d. de *darbha*, s'appelle un *viṣṭara*. Cela sert de siège, etc.[1]

Il donne les caractéristiques des *darbha*:

> **52a.** Ces *kuśa* auront les mêmes caractères que les bois à brûler: verts et plaisants, sauf pour les actes hostiles.

Les *kuśa* avec lesquels on fait les *viṣṭara*, ainsi que ceux qui servent ici à d'autres rites[1], "leur sont égaux", c.-à-d. qu'ils ressemblent aux bois à brûler.

---

[2] Le bras tout entier. Rappelons que les *paridhi* sont posés à l'extérieur du *kuṇḍa* (*śl.* 15b).

[1] N.K. a noté plus haut en citant le début de cette ligne que le *Mṛg* prenait *idhmā* au fém.

[1] Voir son usage au *śl.* 14b.

[1] Nous lisons *karmāntaropayoginaḥ* avec le ms. C, T. 539 et T. 677; T. 266 ayant aussi cette leçon, avec omission d'une lettre.

Tout ce qui a été dit de ces derniers – ils sont droits, pourvus d'écorce, et ils ont seize doigts – est applicable aux *kuśa*[2]. "Plaisants" veut dire "agréables" et "verts" signifie "bleuâtres". "Excepté pour les actes hostiles": pour les actes bénéfiques seulement. Pour les actes hostiles (*vikṛti*) au contraire, qui impliquent surtout des pouvoirs de niveau inférieur (*kṣudrasiddhi*), on en utilise de toutes les sortes[3].

Maintenant, les caractéristiques des *pavitra*:

> **52b-53a.** Deux pointes de *darbha* longues d'un empan[1], doublées et nouées l'une à l'autre: tel est le *pavitra*, qui détruit les Obstacles et les souillures, et qui resplendit de l'ardeur du *guṇa*.

L'empan (*prādeśa*), c'est une main dont le pouce et l'index sont étendus et les autres doigts repliés. Deux pointes de *darbha* ayant cette longueur sont doublées[2]; leurs milieux sont serrés "mutuellement", c.-à-d. l'un à l'autre; et elles sont nouées vers leurs extrémités[3]. En faisant cela, on obtient un *pavitra* qui, brillant de l'ardeur du *guṇa*, c.-à-d. du *mantra*, le *praṇava* ou un autre[4], est

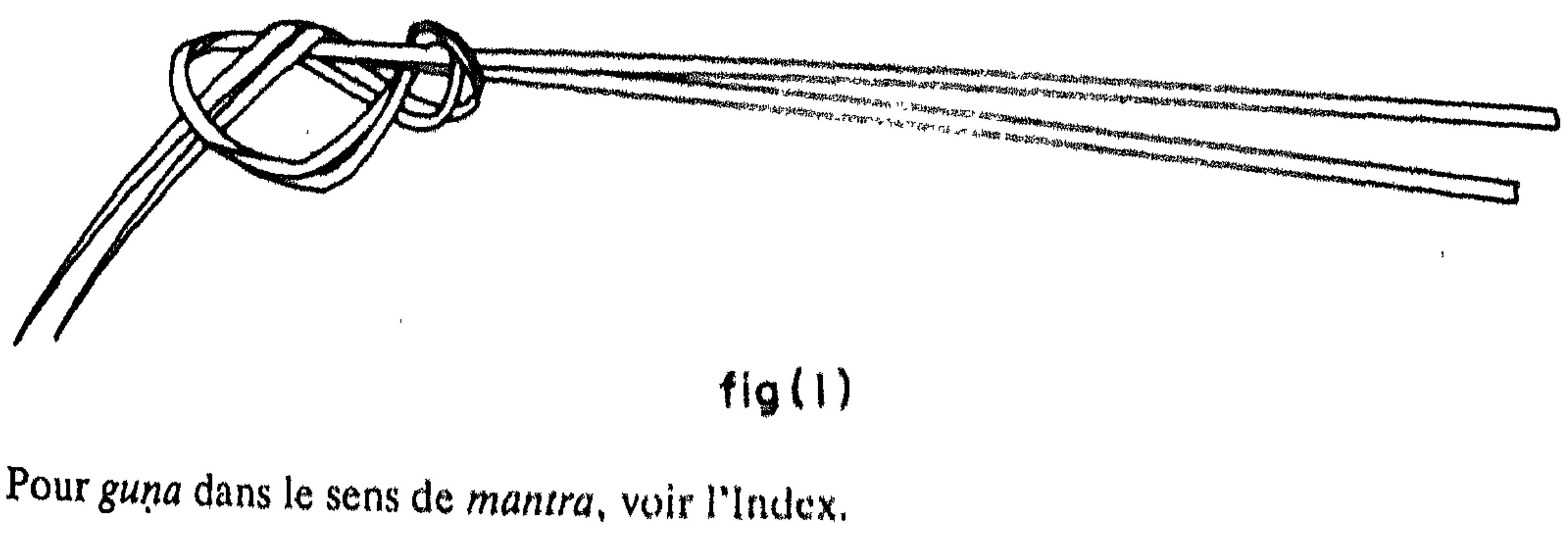
---

2. Évidemment pas la présence d'écorce.
3. Voir *śl.* 36b.

[1] L'empan étant (voir comm.) la distance entre les extrémités du pouce et de l'index aussi écartés l'un de l'autre que possible, il faut mesurer cette longueur sur le *darbha* à partir de la pointe (on coupe cependant l'extrême pointe: voir *śl.* 23, comm.). La base des *darbha* est trop rigide pour permettre la confection du nœud qui caractérise l'instrument.

[2] Prob.: placées l'une sur l'autre, les extrémités ensemble et les bases ensemble. Ou peut-être: pliées en deux pour marquer le milieu et faire le nœud à l'endroit voulu?

[3] Le nœud, qui est un nœud spécial appelé *brahmagranthi*, est plus proche des pointes que des bases. Ailleurs, on dit qu'il est au milieu: voir *SP1*, p. 249, [34a] et [34b]. En pratique, on pince le milieu, et on fait le nœud du côté des pointes.



fig(1)

[4] Pour *guṇa* dans le sens de *mantra*, voir l'Index.

capable de repousser Obstacles et souillures[5]. C'est pourquoi il est présent dans les rites, etc.[6]; pour qu'ils soient sans défauts.

Il donne les caractéristiques du vase à *arghya*:

> **53b-54.** Le vase destiné à l'*arghya* de Śiva est d'or, d'argent, de cuivre ou de terre. Il est rond et remplit bien la main. Il est marqué du lotus, et sans défauts.
>
> On peut encore utiliser une bonne conque, coquille, ou corne; ou des feuilles de *palāśa*, de lotus, etc.

Fait avec l'un des [matériaux] suivants: or, argent, cuivre, terre; marqué du lotus; rond; sans défauts; c'est ainsi qu'il faut faire – ajouter le verbe – le vase destiné à l'*arghya* de Śiva[1]. Puisqu'il doit remplir une main dont les doigts sont étendus, c'est qu'il doit avoir douze doigts [de large] de tous les côtés[2]. C'est ce qui est dit dans le *Maya*:

"Le vase à *arghya* doit avoir douze doigts de large."

Si l'on n'a pas [les matériaux cités:] or, etc., ou si l'on a un désir particulier[3], [on prendra] une jolie conque, ou une jolie coquille, ou la corne d'un animal comme le rhinocéros (*khaḍga*), ou même des feuilles de *palāśa*, de lotus, etc. Par "etc.", entendre: feuilles de bananier, etc.

Les récipients que l'on utilise pour y réciter séparément les *mantra* du *pañcagavya*[1] seront faits dans les mêmes matériaux, excepté conque, coquille et corne. Il le dit:

---

[5] Ou "ces souillures que sont les Obstacles". Mais il y a plus probablement deux termes, qui font allusion aux deux usages principaux du *pavitra*: purifier au sens normal du terme (voir *śl.* 23) et protéger. C'est cette seconde fonction qu'il remplit quand il est placé comme une bague (on le confectionne alors de façon légèrement différente) au doigt de l'officiant.

[6] Ou: "Dans les rites magiques (*kṛtyā*) et les autres", ce qui justifierait mieux le *ādi*. Signalons que les trois nouvelles sources ont *uktam* au lieu de *sampravṛttam* à la fin.

[1] On dira plus loin (voir 7, 12-13) qu'il y a trois *arghya*, le *śivārghya* étant le plus noble de tous.

[2] De diamètre. Mais le texte veut peut-être simplement dire qu'on doit l'avoir bien en main.

[3] Allusion aux rites intéressés où tel ou tel matériau peut être spécialement indiqué.

[1] Voir *SP2*, pp. 320 *sq*.

> **55a.** Les récipients du *pañcagavya* sont faits des mêmes [matériaux], excepté la corne et les choses semblables.

Et quelles sont leurs mesures? Il les donne:

> **55b.** Ils devront être ronds, avec un demi-diamètre de six doigts, pour porter bonheur.

La mesure de six doigts est le demi-diamètre, c.-à-d. la demi-largeur. Ils seront faits ronds, avec cette dimension, ce qui signifie qu'ils auront douze *aṅgula* de large.

> **56a.** Les récipients pour la *praṇītā*, le sésame et le beurre clarifié seront faits avec les [matériaux] dont le quatrième est la terre.

Le vase pour la *praṇītā*, c'est celui où l'on fait [les *saṃskāra* tel] l'*adhiśrayaṇa*[1] sur le beurre clarifié; puis le vase pour le sésame destiné aux oblations[2]; enfin le vase qui contient le beurre clarifié sur lequel les *saṃskāra* ont été faits. Ces récipients doivent être fabriqués – ajouter ces mots – "avec les matériaux dont le quatrième est la terre", c.-à-d. avec les substances énumérées plus haut, l'or et le reste.

Il énonce maintenant les caractéristiques de l'*araṇi*[1]:

> **56b-57a.** L'*araṇi* inférieure, qu'accompagne la Dominante

---

[1] Voir plus haut, comm. au *śl.* 22. L'*adhiśrayaṇa* n'est que l'un des *saṃskāra* que doit subir le beurre clarifié; mais on peut comprendre qu'il les désigne tous. Selon N.K. donc, le *praṇītāpātra* (ou simplement *praṇītā*, comme dans le comm. au *śl.* 32) sert à faire les *saṃskāra* du beurre; tandis que l'*ājyapātra* sert à conserver le beurre ainsi "perfectionné".

Rappelons que dans les rites védiques, la *praṇītā* contient, non du beurre, mais de l'eau.

[2] Nous relions *homyānām* à *tilānām*, en comprenant qu'on distingue par là le sésame destiné aux oblations du sésame utilisé dans d'autres rites (préparation de l'*arghya*, rites de protection, *tarpaṇa* matinal, etc.), ce dernier pouvant sans doute être conservé dans un récipient quelconque.

[1] Voir *Aj*, 21, 133-134 pour la description des instruments, et 135-140 pour la technique d'utilisation. Voir aussi RAGHU VIRA, "Implements and Vessels..." p. 291; et CALAND et HENRY, l'*Agniṣṭoma*, tome I, Pl. I, N° 25.

> (*ākramaṇī*) a comme hauteur, largeur et longueur, huit, douze et vingt-quatre [doigts]. Elle est faite avec le bois d'un *aśvattha* qui a poussé sur une *śamī*[2].

La hauteur est égale au nombre de Vasu, soit huit *aṅgula*. La largeur est égale au nombre de Soleils, soit douze *aṅgula*. La longueur est de trois fois huit, donc vingt-quatre *aṅgula*. L'*araṇi* inférieure a ces mesures et elle est faite en bois de *śamī* ou de *pippala*[3]. Elle est accompagnée de l'*ākramaṇī*, c.-à-d. de l'*araṇi* supérieure qui, soutenue à ses deux extrémités[4], [repose] sur le dos de la pièce nommée *manthana* (Baratteur), bien connue dans d'autres Saṃhitā sous le nom de *maṇipramaṇḍala*[5]. Il faut faire, avec les mesures dites, l'*araṇi* inférieure; et l'*araṇi* supérieure de la même façon[6]. Tel est le sens.

De plus:

> **57b-58.** Sur la "Lune" ronde, un peu plus grosse que le bras, on fixe avec du fer l'organe générateur de six doigts.
> En récitant [le *mantra* de] Śambhu, on le fait tourner

---

[2] Nous remercions Madeleine BIARDEAU d'avoir attiré notre attention sur cette règle védique, que N.K. semble ignorer (voir son comm.), mais que le *Mrg* énonce clairement. Voir aussi RAGHU VIRA (*op. cit.*, p. 291), qui parle d'un *aśvattha* "greffé" sur une *śamī*. De même *Aj*, 21, 133; *ĪśgP* I, p. 64, *śl.* 7; *MatP, kp*, 4, 3a.

[3] Voir n. 2.

[4] Par un aide, qui doit la saisir à deux mains.

[5] Le texte n'est pas sûr. Dans les nouvelles sources nous trouvons: *maṇipramaṇḍākhyayā* (T. 266); *pramaṇḍākhyayā* (T. 539) et *pramaṇḍalākhyāyā* (T. 677); et le mot *maṇi* manque aussi dans le ms. C. Il se peut qu'il faille simplement lire *pramantha*.

[6] Le comm. est mené de telle sorte que l'on comprenne que les caractéristiques données concernent d'abord l'*araṇi* inférieure, dont le texte dit simplement qu'elle est "accompagnée de" l'*ākramaṇī*. (Les derniers mots du *śloka* doivent en effet se lire *sārdham ākramaṇyā ādharāraṇiḥ*.) Mais, en même temps, N.K. veut que le *śloka* nous renseigne sur l'*ākramaṇī*, et comme il n'en dit rien de précis, le commentateur décide que cette pièce aura les mêmes dimensions que l'autre. C'est aussi ce que dit l'article cité n. 1. Mais celui-ci continue en précisant que l'*uttarāraṇi* "is not used by itself. It simply supplies smaller pieces, the *pramanthas*... which are smoothed and fixed in the *cātra*...". L'auteur explique ensuite que le mot *cātra* signifie *mantha*, à savoir la pièce rotative; et que le mot *pramantha* désigne la pointe inférieure qui lui a été fixée (et qui serait donc le *prajanana* mentionné au *śloka* suivant).

Dans le dessin donné par BHATT dans l'éd. crit. du *MatP* (*kriyāpāda*, etc.), fig. 9, l'*araṇi* supérieure est nommée *chatra* et n'a pas les mêmes dimensions que l'autre. Notre *prajanana* est là nommé *āpīda*, et notre *candra* ou *mantha* y est nommé *mathana* (mais *manthāna* dans le texte du *MatP*).

> avec force[1] entre les deux [*araṇi*], avec une [corde] en poils de queue de vache, sur laquelle on a récité la Gāyatrī.

Sur la partie cylindrique, dont la circonférence est un peu plus grande que celle du bras, et qui a nom "Lune" (*candra*) ou "Baratteur" (*mantha*), on pose l'organe générateur (*prajanana*), c.-à-d. la fiche [de bois] qui produit le feu, et qui a six doigts [de long]. On la fixe bien, c.-à-d. qu'on l'attache, avec du fer[2]. Saisissant la partie inférieure de la Lune[3], on doit faire tourner avec force [cette pièce] – lui imprimer un mouvement de rotation alternatif, c.-à-d. baratter – "au milieu", c.-à-d. entre les deux *araṇi*, l'inférieure et la supérieure, en récitant le *mantra* de Parameśvara. Avec quoi [la fait-on tourner]? Il le dit: "avec un entourage fait [de poils] de queue de vache", fabriqué à partir d'une queue de vache: c'est la corde à baratter, que l'on appelle "entourage" (*āvṛt*) parce qu'elle entoure [le *mantha*]. On a sur elle récité la Gāyatrī.

Ensuite:

> **59a.** Le feu qui prend naissance, on le place dans un récipient et on fait sur lui les *saṃskāra*, de la façon qu'on a dite.
>
> **59b-60a.** Celui qui connaît les Écritures ne doit pas offrir d'oblations dans un feu qui a cessé de flamber, ou dont l'éclat est obscurci par de la fumée, ou qui brille trop faiblement – ceci, même s'il est pressé.

Le feu qui est produit, on le "perfectionne" de la façon qu'on a dite, après l'avoir placé dans un récipient. Celui qui connaît les *śāstra*, même s'il veut aller vite, ne doit pas faire le *homa* dans un feu qui a perdu son éclat, ou dont la flamme est brouillée par de la fumée, ou qui a peu d'ardeur.

---

[1] On fait tourner le *mantha*, qui entraîne le *prajanana*.

[2] Prob. en l'enfonçant d'abord dans une cavité creusée à la base de la pièce rotative nommée ici "Lune"; puis en entourant cette base de fil de fer serré.

[3] Pour la mettre en place, dans le trou ménagé dans l'*araṇi* inférieure à cet effet?

Caractéristiques du feu selon le but du homa

[Indra] dit maintenant quelles doivent être les caractéristiques particulières du feu, selon l'objet que l'on a en vue:

> **60b-61a.** Pour[1] l'apaisement, l'engraissement, la navigation, la pluie, la victoire sur la mort, etc., [un feu] dont la flamme douce s'incurve vers la droite, et dont l'éclat efface celui de la neige [est favorable].

La "navigation", sur l'Océan ou autre chose: parce qu'on veut vaincre un autre royaume ou enlever des richesses[2]. [Dans les cas indiqués,] les flammes doivent être "douces", c.-à-d. d'une couleur non brutale, et tourner dans le sens qui va vers la droite (*pradakṣiṇa*). "Son éclat efface celui de la neige": le feu l'emporte sur la Lune, il est de couleur blanche[3]. Ajouter qu'un tel feu est favorable.

> **61b-62a.** Pour [obtenir] le bonheur, [opérer] l'attraction, [obtenir] une lignée, la force, des racines [médicinales], etc., [un feu] dont l'éclat rivalise avec celui de la fleur de *bandhūka* ou de *dāḍimī*, ou avec le corail[1].

Pour obtenir une lignée: créer une lignée. Pour obtenir la force: obtenir la virilité. [Pour cela], et pour obtenir racines ou autres, le feu le meilleur est celui dont l'éclat est comparable à celui de la fleur de *bandhūka*, etc.

Les racines, feuilles, fleurs, écorces ou fruits[2] de certaines plantes médicinales (*oṣadhi*) sont dits "prêts" (*siddha*) pour l'action spéciale qu'on attend d'eux, lorsqu'ils ont la capacité d'effectuer telle chose que l'on désire. Pour qu'il en soit ainsi, le feu le meilleur est celui qui a l'éclat d'une fleur de *bandhūka* ou de quelque chose d'analogue.

---

[1] Ce *śloka* et les quatre suivants présentent des feux dont les couleurs (blanc, rouge, noir, jaune et incolore) sont celles des cinq Brahman à partir de Sadyojāta, et qui en ont les propriétés (voir 3, 43-47).

[2] Il s'agit de s'assurer un voyage sur l'eau sans accidents. Relevons ce souci, qui montre que les voyages outre-mer étaient considérés dans le milieu où a été écrit le *Mṛg* comme des activités normales, sinon sûres.

[3] Puisque ceci est une indication de couleur, il est curieux que N.K. ne glose pas plus haut *snigdha* par "uni".

[1] Donc un feu rouge.

[2] Le texte est corrompu, et deux sources (B et T. 266) omettent un long fragment. Nous lisons

> **62b-63a.** Pour susciter la haine, éloigner, rendre malade, affliger, dessécher, égarer, détruire, etc., [un feu] dont la flamme est sombre, bleu nuit ou noire, qui fait de la fumée et un bruit effrayant.

Pour les fins comme la haine et les autres semblables, le feu désirable est un feu dont la flamme est sombre, bleue ou noire, qui fume, et qui fait un bruit terrible.

> **63b-64a.** Pour obtenir l'élixir de longue vie (*rasāyana*), le "suc", la santé, la fixité, la royauté, etc., [un feu] dont l'éclat est semblable à celui du curcumin, de la poudre de safran, de la fleur *karṇikāra*[1].

Le *rasāyana*, c'est une substance spéciale, obtenue en utilisant un lieu, un moment, un *mantra* et des herbes particuliers, et qui cause la persistance du corps. Le "suc" (*rasa*), c'est le mercure ou les choses de ce genre[2]. L'élément (*dhātu*)[3] que l'on souhaite avoir apparaît grâce à un processus alchimique pour lequel [ce *rasa*] est à un certain moment considéré comme nécessaire. Pour obtenir cela[4] et le reste, un feu jaune est favorable.

---

mūla-patra-kusuma-tvak-phalāni avec T. 539. La suite est là: *viśiṣṭetikartavyatāsiddhāni*, leçon qui n'est pas satisfaisante, mais nous semble meilleure que la leçon imprimée et que celle de T. 677 (*viśiṣṭe sati kartvyāsiddhāni*). La traduction, problématique, est basée sur cette leçon.

[1] Une fleur jaune.

[2] Mettre un *daṇḍa* après *pāradādiḥ*.

[3] Ici *dhātu* désigne essentiellement les métaux, et en particulier l'or, qui est le produit le plus recherché par les alchimistes dont on évoque les activités. Mais voir n. 4.

[4] Il ne s'agit pas d'obtenir du mercure, mais d'obtenir, grâce à ce *homa* spécial, un "mercure efficace" – ce qui se traduit par l'expression "obtenir la *rasasiddhi*".

Notons cependant que le texte est ici extrêmement corrompu, et la leçon imprimée, que nous essayons de traduire, peu satisfaisante. N. R. Bhatt a relevé une leçon divergente du ms. C (sa note 4). Voici les variantes (dont aucune n'est correcte), que fournissent nos trois nouvelles sources. On trouve, au début:

rasavātādikartavyādi jalaviśeṣaśca (T. 266)
rasavādādikartaryāttajalaviśeṣaśca (T. 539)
rasaḥ pātarādi kartavyādi jalaviśeṣaśca (T. 677)

Puis: soit *kvacidupayogāvadhāritvena* (T. 677), soit *kvacidupayogād avadhāritatvena* (T. 266 et T. 539). Et, à la fin, avant *āvirbhavati*: *iṣṭacchāyātvādy* (T. 266); *iṣṭacchāyākvāpy* (T. 539); et *iṣṭayātrādy* (T. 677).

On pourrait certainement lire le texte autrement que nous le faisons.

64b-65a. Pour obtenir la Connaissance de la Réalité, le *yoga* supérieur ou les pouvoirs divins[1], [un feu] dont la flamme est comme un cristal.

Un feu mêlé fait obtenir des biens mêlés.

La flamme décrite est bonne pour l'avènement de la Connaissance de la Réalité Suprême. [Un feu] mêlé, c.-à-d. dont la flamme a des couleurs mélangées, effectue des actions mixtes.

Après avoir montré comment les différences de couleurs du feu entraînent des différences dans les effets [du *homa*], il dit la même chose des différences d'odeurs[1]:

65b-66a. Un feu qui a l'odeur du santal, du beurre clarifié, du lait, du jasmin ou de la *mallikā*, est bon pour l'apaisement et les actions semblables.

Pour l'armée des pouvoirs extraordinaires, l'odeur du camphre, de l'agalloche ou du sang [conviendra].

La *jāti* est la *mālatī*. La *mallikā* est bien connue. Le feu est tel que son odeur ressemble à l'odeur du santal, etc. Dans l'expression *śāntyadau*, le *ādi* renvoie aux rites de guérison (*āpyāyana*), etc.[2] "L'armée des *sādhana*", c'est la multitude des *siddhi*[3]. Un feu qui a l'odeur de l'agalloche, du camphre ou de sang est bon pour cela.

66b. Dans les actions essentiellement mauvaises, l'odeur de cadavre, de sang, d'alcool ou de graisse [conviendra].

Dans les actes essentiellement maléfiques, un feu qui a une odeur de cadavre, de sang, d'alcool ou de graisse sera bon.

---

[1] Ou: "ce pouvoir divin qu'est la possession grandiose de la Connaissance de la Réalité".

[1] En prenant les buts visés dans le même ordre que précédemment. Voir 60b-61a, n.1. Ici, les quatre premiers demi-*śloka* évoquent les pouvoirs de Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora et Tat-Puruṣa, respectivement; et 67b-68a, ceux d'Īśana (mais voir note *ad loc.*).

[2] Trad. justifiée par la suite du texte: voir *śl.* 67a, n. 1.

[3] Noter la glose de *sādhana* par *siddhi*. Voir Index.

67a. Pour la prospérité physique, on appréciera [une odeur de fleur de] *kadamba, ketakī, bilva, campaka*, etc.

Pour les actes destinés à provoquer la prospérité physique (*puṣṭi*)[1], [un feu] avec une odeur de *kadamba*, etc. [conviendra].

67b-68a. Pour la prééminence, [le feu aura l'odeur] d'oliban, de bdellium, d'exsudation d'éléphant, ou de la fleur à sept pétales; sa forme et son bruit seront ceux d'une chose conforme à l'acte [visé][1].

La "grande élévation" (*mahodaya*), c'est cette perfection qui consiste à être le plus éminent en tout. On parle du feu qui produit cet effet. Comment sera-t-il? Il possédera la structure, c.-à-d. la forme, et le son, de la chose conforme à l'action visée. Il est dit en effet dans le *Pauṣkara*:

> "[Un feu] qui a une forme analogue à celle d'un *liṅga*, d'un temple (ou palais), d'un lotus ou de fleurs semblables, d'une bannière, d'un parasol; qui ressemble à ces choses de bon augure que sont une Oie, un Garuḍa, un Éléphant, un Taureau: ce feu-là est bon.
>
> Le feu qui fait un son de flûte ou de *vīṇā*, ou qui résonne comme une conque ou une trompette, mugit comme un Lion, ce feu-là est recommandé."

Comment est-il encore? Il a l'odeur de l'oliban et des autres choses citées. Le *kapi* est le *silhaka* (oliban); car ceux qui sont experts dans la préparation des parfums disent que les mots *turuṣka, yāvana, kalpa, piṇyāka, piṇyaka* et *kapi* [désignent la même substance].

Le mot *dantīśamada* désigne ce qui suinte des tempes des éléphants. La fleur ayant un nombre impair de pétales[2], c'est la fleur-à-sept-pétales.

---

[1] L'*āpyāyana* avait été cité sous le *ādi* de *śāntyādau* à la ligne 66a. Il faut donc que la *puṣṭi* diffère de l'*āpyāyana*. Même chose plus loin, comm. au *śl.* 75, citation du *Maya*. Voir *SP3*, p. 166, n. 13.

[1] On pourrait isoler le dernier composé du reste du *śloka* et en faire une instruction générale, qui s'ajouterait aux instructions sur la couleur et l'odeur du feu: "[Le feu doit avoir] la forme et le son de la chose en relation avec le rite." Mais voir comm.

[2] Telle était sa désignation dans le *śloka*.

Mesure des oblations

Il parle de la mesure des oblations[1]:

> **68b-69a.** [On offrira au Feu] le riz et l'orge par poignées; le sésame et le reste par pincées[2]; le miel, le lait, le beurre clarifié, le jus de canne à sucre et les autres [liquides], par cuillerées[3];

Les céréales[4], l'orge et les autres, on les offre au Feu en quantité égale à celle que peuvent saisir les cinq doigts ensemble. Le sésame, les grains décortiqués, la moutarde et les choses semblables, [on les offre] par le geste nommé "Antilope" et qui se fait ainsi: l'index et le petit doigt sont levés et le majeur, l'annulaire et le pouce sont réunis. Le miel, le lait, le beurre clarifié, le jus de canne à sucre, etc., on en offre la quantité que contient le cuilleron.

> **69b-70a.** le lait caillé, par creux-de-mains; les parties souterraines des plantes, en les coupant en trois; les choses qui se mâchent, telles qu'elles se trouvent; ce qui a des nœuds, par entre-nœuds.

La main recroquevillée a la forme d'une coquille; le lait caillé s'offre avec cet [instrument]; car il est dit: "L'oblation de lait caillé est d'une *śukti*[1]." On doit offrir par tiers les choses de la famille des racines, tels les tubercules, etc. Les choses à mâcher, comme les gâteaux (*modaka*), les sucreries à base de camphre (*madhurakarpūra*), les noix de coco, etc., telles qu'elles sont, c.-à-d. sans les couper. Ce qui a des joints, c'est ce qui est muni de joints, c.-à-d. de nœuds, comme les tiges de canne à sucre; on offre ces choses par [parties] définies par ces joints, c.-à-d. qu'on en sectionne la longueur d'un entre-nœud[2].

---

[1] Voir *SP1*, pp. 260-262; *Aj*, 21, 119-124; *PKām*, 8, 95b-100.

[2] Litt.: en faisant le geste-de-l'Antilope (*mṛgamudrā*: cf. *SP1*, Pl. I, *mudrā* N° 26).

[3] Litt.: ce que contient le cuilleron sacrificiel (*sruva*).

[4] N.K. glose *vrīhi* par *dhānya* (céréales), ce qui est possible mais pas nécessaire.

[1] Voir *Aj*, 21, 121a. Ici, *śukti* est le nom d'une mesure de capacité: la "coquille".

[2] On sectionne au niveau des nœuds. Rappelons que *parvan* signifie à la fois nœud et entre-nœud.

> **70b-71.** Les arbrisseaux et les lianes [seront offerts par morceaux de] deux doigts; les fruits et les fleurs, entiers, de même que les feuilles. Toutes les baguettes à brûler auront un empan de long; elles seront en bois, grosses comme le doigt, pourvues d'écorce et sans défauts.

Les *latā* sont des plantes qui ont forme, soit de buissons (*guccha*), soit d'arbustes (*gulma*) comme le jasmin (*mālatī* et *mallikā*)[1]. Les *vallī* sont des lianes qui s'étendent en rampant ou en s'enroulant. L'indication *dṛś* signifie "deux", car on sait bien que le mot *dṛś* (œil) désigne le nombre deux. Donc, on offrira ces choses par morceaux de deux doigts de long. Les fleurs et les fruits, on en fait oblation sans les diviser. Les *samidh*, c.-à-d. les bois à brûler, doivent avoir un empan de long, mesure qui a été définie plus haut[2]. En disant "tous", on veut insister sur le fait que tous doivent avoir la même longueur, aussi bien dans les rites de magie noire que dans les rites de prospérité. Ils sont "issus d'arbres", et non de lianes. Les autres caractéristiques sont identiques à celles données plus haut pour les bois à feu (*idhmā*)[3].

> **72-73a.** Le riz bouilli, aspergé de lait caillé, de lait ou d'autres produits, [sera offert] par bouchées[1], ou bien par cuillerons bien pleins[2]; les "particules" et les flocons de céréales: comme le sésame et les choses semblables; le *kāsāra*, la bouse de vache, les boulettes, les tourteaux: comme les céréales cuites.

Le riz bouilli (*odana*)[3], mêlé de lait caillé, de lait, etc. [est offert] par portions susceptibles d'êtres avalées, c.-à-d. de la grosseur d'une bouchée. [Ou bien] on l'offrira par quantités égales à ce qu'il faut verser dans le cuilleron pour former quelque chose qui ressemble à une "crête", parce que cela le recouvre jusqu'à la pointe. Les particules (*kaṇa*), c.-à-d. le millet sauvage[4] et les flocons de céréales (*saktu*)[5], "comme le sésame et le reste", c.-à-d. avec le geste de l'Antilope que l'on a décrit plus haut. Le *kāsāra* et ce qui suit [sont offerts] par quantités égales à celles que l'on vient d'indiquer pour l'*odana*. Le *kāsāra* est une préparation spéciale faite avec du lait, du sucre candi et du beurre clarifié[6]. Les *homa* de bouse vache, etc., sont mentionnés dans d'autres traités dans le cas où [l'officiant] vise certains buts. Les boulettes (*piṇḍī*) sont de flocons de céréales par exemple; les tourteaux sont bien connus sous le nom de *khili*, c'est ce dont on a extrait l'huile.

---

[1] Plus souvent les *latā* sont définies comme des lianes: voir Majumdar, *Vanaspati*, pp. 79-89.

[2] Comm. à 52b.

[3] Voir 51a, qui traitait des *samidh* servant à allumer le feu et à l'entretenir; tandis qu'ici on parle de *samidh* considérés comme des offrandes parmi d'autres. Apparemment, la seule différence entre ces deux sortes de bois à brûler réside dans leur longueur: 16 doigts contre un empan (qui vaut 12 doigts).

[1] Litt.: "par quantités avalables".

[2] Litt.: "en crête sur le cuilleron".

[3] Voir Om Prakash, *Food and Drinks in Ancient India*, p. 289.

> **73b-74a.** Le bdellium nommé "œil de buffle" [s'offre] sous forme de pastilles de la grosseur d'un jujube. Les pâtes [parfumées], le santal et les choses semblables, le musc et les choses semblables, [on les offrira par pastilles] de la grosseur d'un pois chiche.

On offrira le bdellium nommé "œil de buffle", qui est une substance utilisée pour les fumigations, sous forme de pastilles grosses comme des jububes (*badara*). Le *kalka* est [une pâte] faite par ex. avec de l'oliban[1]. De cela, ainsi que des produits de la série du santal[2] et de ceux de la série du musc[3], on offrira en oblation une quantité ayant la grosseur d'un pois chiche. Par "*ādi*" entendre l'agalloche, le camphre et le reste[4].

Forme des mantra *selon le but visé.*

Il dit quelles terminaisons il faut utiliser pour les *mantra*, selon les actions que l'on veut accomplir:

---

[4] Voir *Tamil Lexicon*, s. v. *kampu*: "bulrush millet".

[5] Om Prakash, p. 291: "flour of parched barley or rice grains'

[6] Om Prakash, p. 286. La base est de la farine de blé.

[1] Le terme *kalka* désigne une pâte visqueuse. Il s'agit ici probablement de résines, mais il faudrait pouvoir préciser la série *turuṣkādi*.

[2] *candanādi* doit également renvoyer à une liste précise. On en trouve une de huit termes dans le *PKām*, 31, 50 (cité in *Aj*, p. 226, n. 3): *candana, agaru, karpūra*, etc.

[3] *kastūrikādi*: aucune liste de ce type n'est connue de nous.

[4] Ces substances appartiennent en général à la liste *candanādi* (voir n. 2). Le *ādi* que N.K. précise serait donc celui-ci.

74b-75. [Le *homa* se fait] avec les mots enjoints[1], suivis de SVĀHĀ lors de la *dīkṣā*, du rituel quotidien et des rites de purification; et aussi, si l'on veut, lors des rites de prospérité et d'apaisement. Pour la magie moire, la terminaison sera PHAṬ.

Mais [ces mots] seront "posés" sur des phonèmes qui dépendent de l'acte envisagé, et accompagnés du nom, répété deux fois [, de cet acte].

Le *homa* doit se faire, dans le cas de la *dīkṣā*, du rituel quotidien et des purifications – c.-à-d. des rites de réparation – avec les mots du *mantra*[2] suivis de SVĀHĀ. Lors des rites visant la prospérité, l'apaisement et les choses semblables, [avec les mots du *m.*] suivis des [terminaisons] enjointes, VAṢAṬ, etc. Dans les rites de magie noire, ceux qui visent le meurtre, l'éloignement, etc., [avec des *m.*] terminés par PHAṬ.

Mais voici une particularité: il faudra faire le *homa* avec les mots du *mantra* reposant sur les lettres – les phonèmes – choisies en fonction du rite annoncé, c.-à.-d. conformes à l'action que l'on souhaite accomplir. Car il est dit dans le *Maya*:

> "[On fera le *homa* avec des mots] posés sur LA pour arrêter la victoire [d'un ennemi][3]; associés à HUṂ pour susciter la haine; posés sur le *bīja* de Vāyu pour l'éloignement[4]; accompagnés du *visarga*[5] pour [obtenir] les *siddhi*; décorés de HUṂ pour le meurtre; unis au RA en bas et en haut (= avant et après ?) pour l'excitation[6]; terminés par PHAṬ pour trancher[7]; par VAṢAṬ pour les rites de prospérité et de guérison[8]; joints à la

---

[1] Nous comprenons que l'expression *vihitaiḥ padaiḥ* renvoie au corps du *mantra*, et non aux terminaisons enjointes pour les deux actes mentionnés ensuite. N. K. interprète autrement (voir comm.), à cause du texte qu'il cite, et prob. aussi de toute une tradition (voir *SP3*, p. 166, *śl.* 3, où il y a cependant doute au sujet de la *jāti* indiquée).

[2] N.K. est obligé d'utiliser "*padaiḥ*" ici; mais il associe "*vihitaiḥ*" à la ligne suivante.

[3] LA est le *bīja* de la Terre, qui représente l'immobile par excellence; d'où son utilisation pour le *stambhana*. Il s'agit ici d'immobiliser une armée ennemie sur le point de remporter la victoire.

[4] C'est YA (voir 1, 7, comm.). Le vent chasse les indésirables (*uccāṭana*).

[5] Simplement AḤ.

[6] Le Feu (RA) allume, d'où son usage pour le *dīpana*. Les lettres YA, LA ou RA, et peut-être même le *visarga*, sont probablement introduites au sein du *mantra* qu'on allait de toutes façons utiliser, transformant par ex. HĪṂ (*mantra* de la Tête) en HLĪṂ, HYĪṂ ou HRĪṂ, selon le cas.

[7] À partir d'ici, et déjà pour HUṂ, plus haut, il s'agit de terminaisons (*jāti*) séparées du *mantra* proprement dit. Voir sur ce point *SP3*, pp. 164-166 et n. 12 *ad loc.*

[8] Voir note au *śl.* 67a.

lettre du nectar[9] pour arrêter la Mort. [C'est ainsi,] ô Excellents Connaisseurs du Brahman!"

L'expression *dvirākhyopapadānvitaiḥ* [peut être interprétée de deux façons][10]. [On peut dire que l'on fait le *homa*] avec les mots du *mantra*[11] unis, ou accolés, au nom de l'acte [à accomplir], par ex. *l'āpyāyana*, auprès duquel[12] on les place. On aura alors: "Oṃ, nourris, nourris Un Tel, Vaṣaṭ!" Ou bien [on dira que l'on opère] avec des [mots] auxquels le verbe qui exprime l'action à accomplir est deux fois accolé, en qualité de mot accompagnant le nom [de la personne]. On aura: "Oṃ! Ce Devadatta, nourris [-le], nourris [-le], Vaṣaṭ!"[13]

On construira les formules de la même façon pour les autres actes.

[Indra] désire annoncer l'*adhivāsa*, dont on parlera dans la section suivante. Aussi conclut-il l'*agnikārya* par ces mots:

> **76.** Ainsi est dite, en bref, l'oblation sacrificielle au Seigneur des Maîtres des Mantra, dont la terrible ardeur se reflète dans la forme du Porteur d'oblations. [Elle été dite] parce qu'elle permet d'obtenir les deux objets désirés.
>
> Elle doit être maintenant préparée en pensée, pour que puisse être obtenu ce que l'on souhaite[1].

"Ainsi", par le procès décrit, est dite de façon condensée– en raccourci – l'*iṣṭi*, c.-à-d. le culte[2], de Bhagavat, le Seigneur des Maîtres des Mantra – le Souverain des Mantreśvara – dont la splendeur, c.-à-d. l'ardeur, terrible, très forte, est reflétée dans le corps du Porteur d'oblations, c.-à-d. dans la forme du Feu. Pour quelle raison [l'a-t-on dite]? — Parce qu'elle est cause des deux objets désirés: parce qu'elle est cause du double fruit, à savoir jouissances et libération, qui est posé comme but souhaité, désiré[3]. En d'autres mots: en faisant le *tarpaṇa* des Mantra tel qu'on l'a décrit, ceux qui désirent les jouissances et ceux qui désirent la libération obtiennent tout [ce qu'ils souhaitent]. Il est dit dans la *Rurusaṃhitā*[4]:

---

[9] Selon le *NT* (*passim*), cette lettre est SA. Voir *SP3*, p. 58, *śl.* 71 et n. 147.

[10] Le composé est toujours vu comme une épithète de "*padaiḥ*" (74b). Mais N.K. l'analyse une première fois comme *tatpuruṣa* et une seconde fois comme *bahuvrīhi*.

[11] Le *mantrapada* ne peut être alors que le mot efficace (VAṢAṬ par ex.) dont on vient d'expliquer comment on le choisit. Même chose dans la seconde analyse.

[12] *nikaṭe* glose *upapade* pris comme un adverbe.

[13] Il semble que les deux analyses correspondent aux deux méthodes possibles de construction des *mantra*: le nom de la personne (à l'accusatif) peut être mis en effet avant ou après le verbe.

[1] Trad. en accord avec le comm. qui glose *adhivāsyā* par *prastāvyā*, ce qui oblige à détourner ce mot de son sens habituel. N.K. veut sans dout montrer que cette stance, tout en annonçant le rite qui fait l'objet du ch. VII, comble une lacune: le texte en effet n'a pas mentionné les oblations dans le Feu intérieur, qui précèdent les oblations extérieures. (En fait, elles ne les précèdent pas directement, puisqu'elles se font avant même la *pūjā* extérieure, à la suite du culte intérieur: voir *SP1*, p. 136; *Aj*, 20, 110b-111a; *PKām*, 4, 176b-178a et 191-192.)

[2] Culte de Śiva dans le Feu, ce qui est précisé par la mention du "reflet" de Śiva dans la forme d'Agni.

> "Les Mantra en forme d'Agni qui sont installés par la volonté du sacrificateur[5] lui accordent d'eux-mêmes toutes les choses qu'il désire, dans les trois mondes, y compris les plus difficiles à obtenir."

Cette *iṣṭi*, pour obtenir ce que l'on souhaite, c.-à-d. pour obtenir ce que l'on désire, doit être immédiatement, tout de suite, préparée (*adhivāsyā*), c.-à-d. précédée, [d'une *iṣṭi*] faite avec le cœur, c.-à-d. mentale. Ce qui signifie que, de même qu'un culte mental[6] [précède le culte extérieur], un *agnikārya* mental doit être fait avant [l'*agnikārya* extérieur][7].

---

[3] On aura noté le jeu de mots *iṣṭi* / *iṣṭa*.

[4] Aucun des passages que N.K. cite comme provenant de la *Rurusaṃhitā* (ou *Rauravasaṃhitā*) ne se trouve dans les parties imprimées du *Rau*. Mais on ne peut nullement en conclure qu'il s'agit d'un autre texte.

[5] *Yajamāna*, ici l'officiant lui-même.

[6] À nouveau, le mot *yāga* renvoie à la *pūjā*, et non à l'*agnikārya*. Voir plus haut, *śl.* 28; et Index.

[7] Règle qui s'applique à l'*agnikārya* du ch. VII, mais qui est évidemment une règle générale.

VII. ADHIVĀSA

A. RITES PRÉLIMINAIRES CONCERNANT LE LIEU ET LES OBJETS

Introduction

Maintenant va être exposé l'*adhivāsa* que l'on vient de mentionner. Ici, la connexion avec le chapitre est évidente, et indiquée.

L'*adhivāsa*, c'est le commencement, un certain jour, d'un rituel (*yāga*) qui doit être accompli le lendemain. C'est ce que dit le *Pauṣkara*:

> "L'*adhivāsana* est ce qu'il faut faire d'abord, en vue d'un rituel qui aura lieu le lendemain[1]."

Il y a l'*adhivāsa* du disciple [à initier], celui du lieu, celui du matériel, celui de soi-même, celui du *maṇḍala* et celui des Vases et du reste[2]. Le plus important est celui du disciple, car les autres sont faits pour lui. On le mentionne donc, avant de traiter de l'*adhivāsa* du lieu.

> **1.** Maintenant, le *guru* doit préparer le disciple, pour rendre la partie spirituelle de son être (*cit*) apte [à recevoir la *dīkṣā*][3].
>
> Mais il fera d'abord, selon la règle qu'on va dire, le rite de prise de possession du terrain[4].

Le mot *atha* indique la succession: c'est après le *tarpaṇa* du Feu que [le *guru*] "doit préparer le disciple", c.-à-d. commencer sa *dīkṣā*[5]. Dans quel but? Pour que la Conscience (*cit*, glosé par *saṃvitti*) devienne apte. La Conscience de celui qui s'est soumis aux restrictions et dont la pensée est concentrée ne manque pas d'atteindre (litt.: n'est pas dépassée par) le Bien Suprême. Et qu'aura d'abord fait [le *guru*]? Il aura, selon la règle qu'on va dire, accompli le rite de prise de possession du sol (*bhūparigraha*).

---

[1] Définition pragmatique, qui engage à traduire simplement le terme par "préparation". Elle ne se soucie nullement de justifier la forme même du mot *adhivāsana*, pas plus que de préciser sa signification profonde. Voir *SP2*, p. 36, n.1.

[2] Donc cinq *adhivāsana*, le cinquième reprenant en partie le troisième, ce qui montre que le dénombrement est purement artificiel.

[3] Voir l'écho de ceci au *śl.* 104.

[4] Préliminaire obligé de tout rituel exceptionnel. Il ne faut pas oublier qu'au moment où nos textes ont été écrits, ces rituels demandaient effectivement l'aménagement d'un terrain pris à l'état naturel. Le mot *bhūparigraha* recouvre ici les deux actes différents que sont l'"examen du sol" (*bhūparīkṣā*: *śl.* 2-4) et la "prise de possession du terrain" (*bhūparigraha*: *śl.* 5-7). Voir pour ces rites *Mayamata* I, ch. II et III; *Aj, paṭ.* 7 et *PKām, paṭ* 11 à 14.

[5] Litt: en faire "celui dont la *dīkṣā* a été commencée".

Prise de possession du terrain

Cette prise de possession du sol, où et comment doit-elle se faire? [Indra] le dit:

> **2.** Dans un lieu favorable, plaisant, bien pourvu en bois combustibles, fleurs, herbe *kuśa* et eau, il choisit un terrain qui convient à la classe [du disciple à initier] et qui penche vers l'Est, le Nord-Est ou le Nord.

"Une contrée favorable": ceci est destiné à exclure les contrées néfastes comme ces pays au-delà des frontières[1] où les gens ont une conduite opposée à celle [que définissent] les vraies Écritures. La *Smṛti* en effet déclare[2]:

> "Celui qui est allé dans le Sindhu, le Sauvīra, le Saurāṣṭra ainsi que dans les pays au-delà des frontières, ou encore dans le Gauḍa[3], le Vaṅga ou le Kaliṅga[4], doit [re]faire les *saṃskāra*."

Il ne s'agit pas d'interdire Kāñcī, le Kosala[5], le Kāśmīra ou d'autres. Car les déclarations du Bhārata comme: "Ô toi qui subjugues tes ennemis, [sache que] la province du Kāśmīra est bonne, c'est la somme de tous les *tīrtha*"[6], montrent que la réputation du Kāśmīra comme lieu très saint est bien établie[7].

La contrée doit être "plaisante", c.-à-d. agréable au cœur; pourvue de *samidh*, fleurs, *darbha* et eau; et même "bien pourvue": on doit pouvoir trouver ces choses fraîches[8] sans aller loin. Là, il faut recourir à un terrain qui penche vers l'E., le N. ou le N.-E., et "qui convient à la classe", c.-à-d. est comme il doit être – on dira comment – pour un brâhmane ou un autre.

---

[1] *pratyantavarṣa*. Le mot a une résonance péjorative: ces pays sont des pays barbares.

[2] Passage non identifié.

[3] Relevons la leçon *koṅka* (T. 677 et T. 539; T. 266 ayant *koṅga*).

[4] Les pays énumérés correspondent en gros au Sindh, à la région entre Indus et Jhelum, au Saurāshtra, à l'O. et S.-O. du Bengale, au reste du Bengale et à l'Orissa.

[5] Le Kosala est l'Oudh.

[6] *MBh*, III, 130, 10a (éd. de Poona). Nous lisons avec C, T. 539 et T. 677 *sarvatīrtham arindana*. La ligne est d'ailleurs citée à nouveau plus loin (8, 181b-186a, comm.) avec cette leçon, sans variantes cette fois.

[7] De tous les pays que l'on pourrait penser à exclure parce qu'ils sont effectivement jugés mauvais dans telle ou telle *Smṛti*, N.K. ne défend que le Cachemire, son propre pays.

Notons que toute cette discussion est probablement inutile, parce que le mot *deśa*, dans le *śloka*, ne renvoie certainement pas à une contrée, mais à un lieu plus réduit (une vallée, une plaine, etc.). Sinon le qualificatif "bien pourvu en bois combustibles, etc." n'aurait aucun sens.

[8] Litt.: "non utilisées".

Il précise ce qu'est cette conformité à la classe:

> **3.** [Ce terrain] devra avoir, [selon la classe du disciple] une couleur de neige, de sang, d'orpiment, ou sombre; une saveur sucrée ou une des autres; une odeur de beurre clarifié, de sang, de bouse de vache ou d'alcool; et [dans tous les cas] être bien couvert de végétation.

Il faut recourir à un terrain qui, pour les brâhmanes et les autres, aura respectivement une couleur de neige, de sang, d'orpiment (*haritāla*) ou sombre[1]; une saveur sucrée, astringente, acide ou forte; une odeur de beurre clarifié, de sang, de bouse de vache ou d'alcool. On peut choisir pour les *brāhmaṇa* n'importe lequel des terrains dont la couleur, la saveur et l'odeur viennent d'être dites; pour les *kṣatriya*, tous sauf le premier, donc trois; pour les *vaiśya*, les deux derniers; pour les *śūdra*, un seul [, le dernier]. Le *Kāmika* en effet enseigne[2]:

> "Les quatre qualités conviennent au *vipra*, trois au *kṣatriya*, deux au *vaiśya* et une seule au *śūdra*. [Ainsi] ont été déclarées les terres."

De plus, il faut que ce soit un terrain où se trouvent de toutes parts des végétaux: graines, etc. Cette dernière caractéristique vaut pour toutes les classes.

De plus:

> **4a.** [Le terrain doit être] lisse et solide. Il doit avoir subi l'épreuve du creusement, de l'eau et des fleurs[1];

"Lisse" veut dire non rugueux; "solide" veut dire capable de supporter un [grand] poids. Il doit être "examiné par le creusement, par l'eau et par les fleurs", de la façon expliquée dans d'autres traités. L'examen par creusement se fait ainsi: on fait un trou [cubique] d'une coudée de côté et on y replace la terre qu'on en a retiré. S'il se retrouve plein, le terrain est moyen. Si la terre ne remplit pas le trou, le terrain est de qualité inférieure. Si, après avoir rempli le trou avec la terre qu'on en a ôtée, il en reste encore, le terrain est de qualité supérieure[2]. C'est dit dans le *Kiraṇa*[3]:

---

[1] Donc: blanc, rouge, jaune et noir. Ce sont traditionnellement les couleurs des quatre *varṇa*.

[2] Ces lignes n'appartiennent pas au *paṭala* 11 (*bhūparīkṣā*) du *PKām* imprimé.

[1] Voir *Mayamata* I, pp. 50-52; *PKām*, 11, 50 *sq*; *Aj*, 7, 6-10; *ĪśgP* III, p. 227.

> "On fait d'abord un trou d'une coudée, puis on le remplit à nouveau. On saura que la terre est bonne s'il y en a en excès, qu'elle est moyenne s'il y en a juste assez, et qu'elle est inférieure si elle ne peut remplir le trou."

Voici maintenant en quoi consiste l'examen par l'eau: la terre sur laquelle de l'eau disparaît tout de suite, sans être retenue, n'est pas bonne; celle où l'eau ne reste pas longtemps est moyenne; celle où elle reste longtemps est bonne.

L'examen par les fleurs est le suivant: on laisse pendant une nuit des fleurs [coupées] sur le sol. Si les fleurs au matin (litt.: qui viennent juste de passer la nuit) ne sont pas fanées, la terre est très bonne; si elles sont un peu fanées, elle est moyenne; si elles sont presque sèches, elle n'est pas bonne.

Il indique une autre façon de savoir si la terre est bonne ou pas:

> **4b.** ou celle des mèches trempées dans du beurre clarifié contenu dans des récipients [de terre] crue, que l'on met au Nord et dans les autres directions.

[Le terrain] est examiné – relier [les indications actuelles] à ce mot – à l'aide de mèches placées dans les [quatre] directions à commencer par le Nord, et qui sont de couleur blanche, rouge, jaune et noire[1], [chacune] correspondant à l'une des classes, à commencer par celle des brâhmanes. Elles sont placées dans du beurre clarifié contenu dans un récipient "cru", c.-à-d. dans le creux d'une coupe [de terre] non cuite[2]. Voici ce que l'on fait. On allume ces quatre mèches. Si elles s'éteignent toutes en même temps, même si cela survient après un certain temps, on saura que la terre, pour laquelle on n'a relevé aucune particularité, est mélangée[3]. Si la mèche blanche brûle alors que les autres sont éteintes, la terre est bonne pour un brâhmane; au contraire, si la mèche blanche s'éteint alors que les autres brûlent, la terre n'est pas bonne pour lui. De la même façon, si la mèche rouge s'éteint alors que les autres brûlent, la terre ne vaut rien pour un *kṣatriya*; elle est au contraire excellente pour lui si la mèche rouge brûle alors que les autres sont éteintes. Même chose pour les *vaiśya* et les *śūdra*.

---

[2] L'examen révèle la plus ou moins grande consistance du sol. Certains textes, tel *PKām*, 11, 50, suggèrent en outre que le volume de la terre replacée est l'image du succès qui attend le rite dont ceci est un prélude.

[3] *Kir, kp*, 6, 6b-7a, avec quelques variantes, surtout dans l'ordre des mots.

[1] Le texte ne mentionne pas ces couleurs. Cette différentiation des mèches par la couleur est d'ailleurs inutile, la correspondance entre les directions et les classes suffisant pour distinguer celles-ci.

[2] Il faut comprendre que la terre dont ces coupes sont faites est un échantillon du terrain à examiner. Dans ce cas l'examen peut avoir lieu n'importe où, tandis que les précédents se font nécessairement sur place.

[3] Donc, prob., de valeur moyenne pour toutes les classes.

Il a dit jusqu'ici quels doivent être les caractères particuliers du sol selon la classe [du disciple], et ses qualités communes comme la finesse, la résistance, etc. Il explique maintenant comment on en extrait les "épines"[1]:

> **5-6.** [L'emplacement] devra être bien creusé, jusqu'à ce qu'on rencontre l'eau, puis rempli de terre pure et de cailloux, et affermi avec des maillets faits d'un bois sacrificiel résistant. Ensuite, on le rendra semblable à un miroir, par aspersion avec de l'eau astringente, suivie d'un polissage avec de bons cailloux lisses.
>
> Ceci fait, on pourra y ériger le pavillon sacrificiel.

Après avoir préparé le terrain comme on va le dire, on doit dresser le *yāgamaṇḍapa*: tel est le lien [entre le dernier verbe et le reste].

On fait un trou jusqu'à [ce qu'on rencontre] l'eau; un trou "bon", c.-à-d. joli, qui n'a la forme ni d'un serpent, ni d'un van, ni d'une aiguille ou d'un triangle ou de quelque chose de ce genre[2]. Cela, pour enlever tout ce qui est à éliminer. C'est dit dans le *Maya*:

> "Ou bien [on creusera] jusqu'à ce qu'on voie l'eau, pour qu'on n'ait plus de crainte au sujet des 'épines'."

Ensuite, on remplit [le trou ainsi fait] avec des couches de huit doigts de terre pure séparées par des cailloux (*grāvan*, glosé par *aśman*) empilés sur une épaisseur d'une coudée[3]. Car on lit dans le même ouvrage:

---

[1] "Extraction des épines" (*śalyoddhāra*, ici *śalyanirāsa*) est l'expression consacrée pour nommer la préparation du sol antérieure à une construction quelconque, définitive ou temporaire. Il s'agit de débarrasser le sol, en profondeur, de toutes les saletés ou détritus qu'il peut contenir (os, charbon, brindilles, etc.), désignés ici collectivement par le terme de *śalya*. Détails en *Mayamata*, I, p. 42.

[2] On creuse verticalement; mais comme l'orientation précise ne sera faite que plus tard, on ne peut creuser la surface exacte du futur *maṇḍapa*. Très probablement, on doit creuser sur une surface un peu plus grande, grossièrement carrée, de façon que le futur carré délimitant la construction s'y inscrive largement.

[3] La terre "pure", c'est sûrement la terre ôtée et tamisée. Les cailloux peuvent provenir du même trou, mais il est probable qu'on doive en apporter d'ailleurs aussi, si bien que la succession des couches de terre et des couches de pierres peut constituer finalement une plateforme surélevée par

> "On purifie [le terrain] par des cailloux empilés [par couches] d'une coudée séparées par un quart[4] de terre."

Ensuite, avec des maillets[5] (*mudgara*, glosé par *ākhoṭaka*) faits dans un bois digne de servir aux sacrifices: *palāśa, pippala,* etc., le terrain est affermi. En l'aspergeant d'eau astringente, c.-à-d. d'eau mêlée [d'écorces] d'*udumbara* ou de banyan, [ou de fruits] de myrobolan, etc., et en le polissant, c.-à-d. en le rendant lisse, avec une jolie pierre unie – lisse –, on rend sa surface semblable à celle d'un miroir.

Ceci fait, il faut construire la maison du sacrifice.

Détermination des directions

En vue de cette construction, il dit comment déterminer les directions[1]:

> 7. On doit d'abord déterminer les lignes des directions principales, soit en visant l'Etoile Polaire, Puṣya ou une autre [étoile]; soit en se servant de l'ombre du Soleil.
>
> [Puis on construit le pavillon] avec des bois résistants, des briques ou un autre matériau.

Que faut-il faire avant de construire le *yāgamaṇḍapa*? "D'abord, obtenir les lignes des directions." Comment? "En fixant la position de l'Etoile Polaire (Dhruva), de Puṣya ou d'une autre [étoile]." Dhruva, c'est une divinité particulière qui appartient à une constellation de quatorze étoiles[2]; elle se trouve au-dessus de l'ensemble de tous les luminaires, qu'elle soutient, et son emplacement ne varie pas au cours des *manvantara* et autres [périodes cosmiques]. C'est ce que disent les experts en astronomie[3]:

"Parce qu'elle est fixe, qu'elle ne bouge pas de sa place au cours du

---

rapport au niveau primitif du sol.

[4] Seule lecture possible si l'on veut que cette citation vienne à l'appui des instructions précédentes: une coudée (= 24 *aṅgula*) de cailloux + 8 *aṅgula* de terre = 32 *aṅgula*, dont la terre représente le quart.

On pourrait cependant prendre *kalā* (dans *catuṣkalamṛdantaraiḥ*) dans le sens d'*aṅgula*, comme le fait N.K. dans son comm. à 6, 38 (voir n. 12 *ad loc.*); mais la phrase du *Maya* ne confirmerait plus les instructions de N.K.

[5] Ici, plutôt des dames.

[1] Voir *Mayamata* I, pp. 66-70 et notre fig. 2.

[2] Litt.: dont le corps (*mūrti*) est constitué par 14 étoiles.

[3] Source non identifiée.

manvantara, alors que disparaissent tour à tour quantité de Créateurs, elle a pour nom Dhruva."

[On parle] de la visée (*vedha*) de cette étoile centrale, qui ne s'écarte pas de la direction du Nord. On la regarde sans bouger par le canal d'un tube creux dirigé vers elle, de façon à la voir clairement. On marque ensuite les deux points où des ficelles suspendues aux deux extrémités du tube[4] viennent en contact avec le sol. En faisant frapper sur le sol une cordelette tendue du Sud au Nord[5], on obtient le Sud et le Nord. Avec la même corde, on trace deux "poissons", l'un à l'Est et l'autre à l'Ouest[6]; en faisant frapper sur le sol une corde tendue sur eux de l'Est à l'Ouest, on obtient les lignes des directions, c.-à-d. les emplacements des quatre points cardinaux.

"Puṣya et les autres". Le texte veut dire Puṣya, Revatī et Māgha, dont le lever se fait régulièrement à l'Est[7]. En les fixant comme on a dit plus haut (pour Dhruva), on obtient la ligne Est-Ouest. Ensuite, avec une cordelette de même dimension [que le premier segment obtenu], on fait deux "poissons" vers le

---

[4] Deux fils à plomb.

[5] C.-à-d. tendue entre les deux points précédents, que nous notons A et B (fig. 2). La cordelette est imprégnée d'une poudre quelconque. On la tend comme un arc et on la lâche. Elle dessine sur le sol une ligne AB, que l'on peut prolonger. C'est le méridien du lieu, qui donne le Nord et le Sud.

[6] C'est la construction de la médiatrice d'un segment. Le rayon choisi pour dessiner les arcs de cercle est la longueur de la corde utilisée précédemment (AB), ce qui bien sûr n'est pas nécessaire. La figure obtenue est celle d'un poisson, non de deux. Mais probablement appelle-t-on "poisson" la croix formée par les intersections utiles (en C et D). La direction Est-Ouest est la droite CD.

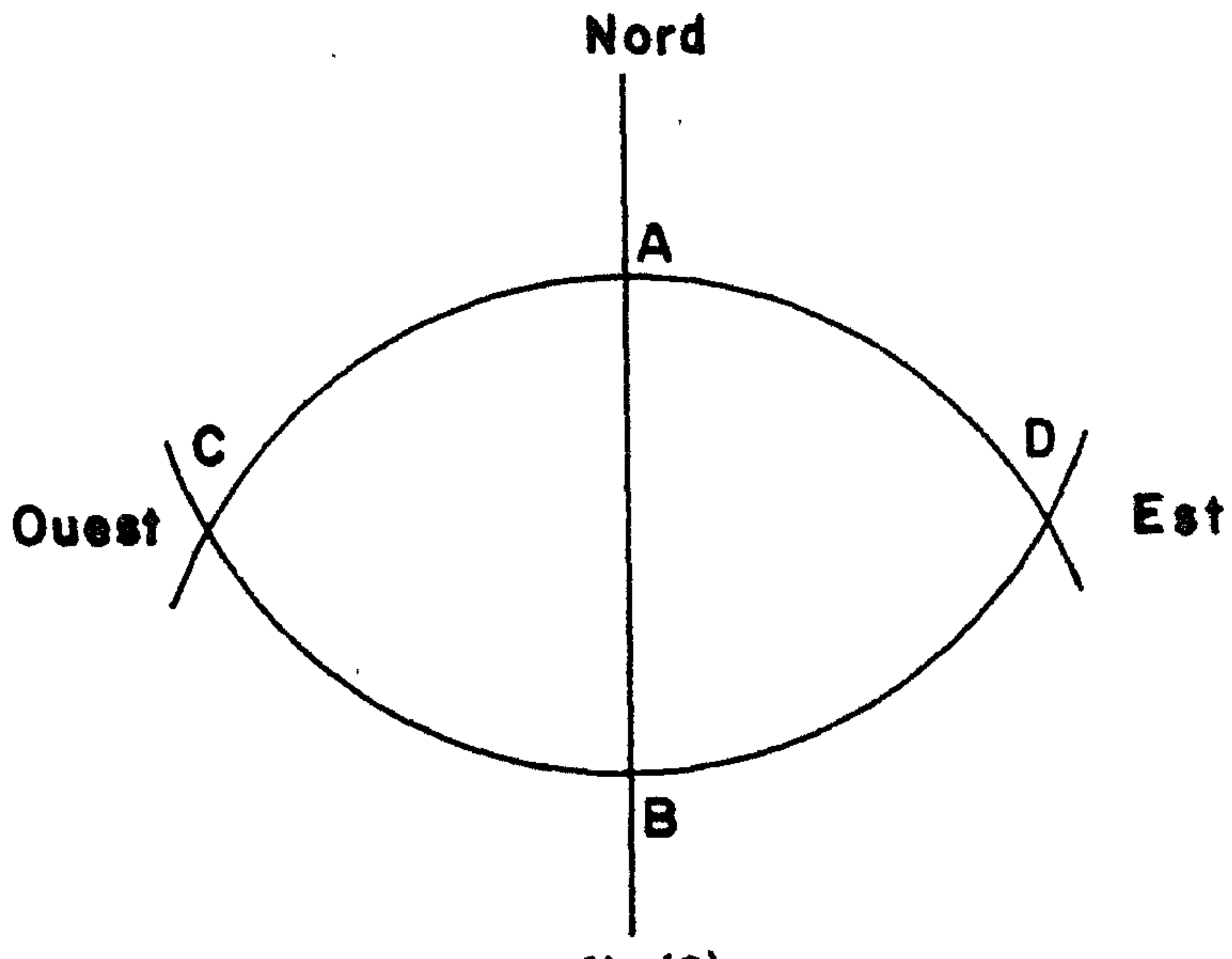


fig (2)

[7] Faux, car ces étoiles ne sont pas sur l'Équateur céleste.

Nord et vers le Sud, et en faisant frapper [sur le sol] une cordelette qui passe sur eux, on obtient les lignes des directions[8].

Ou bien encore, à l'équinoxe[9], lorsque Celui à l'éclat terrible (*kharadyuti*, glosé par *caṇḍaruci*) se lève, on utilise l'ombre d'un bâton de douze doigts; et on fait une marque là où elle touche un cercle de même rayon[10]. On obtient l'Ouest.

---

[8] Exactement la même construction que précédemment, mais avec interversion des rôles de la ligne E.-O. et de la ligne N.-S.

[9] Voir n. 10.

[10] Il peut s'agir de deux techniques différentes.

A) S'il faut prendre au sérieux les indications "à l'équinoxe" et plus loin les mots "lever" et "coucher", il faut comprendre qu'au moment précis du lever, puis du coucher, du Soleil, on marque le point où l'ombre du gnomon (alors illimitée) coupe un cercle ayant le pied de ce dernier comme centre. On a alors directement l'Est et l'Ouest (fig. 3). La méthode n'est applicable qu'en pays absolument plat. Par ailleurs le cercle n'est pas très utile, si ce n'est pour délimiter le segment EO dont on doit ensuite tracer la médiatrice. C'est pourtant probablement cette technique que N.K. a en vue.

B) La méthode qui semblerait plus indiquée est celle (fig. 4) qui consiste à suivre l'ombre décroissante du gnomon après le lever du Soleil jusqu'à ce qu'elle ait exactement le rayon du

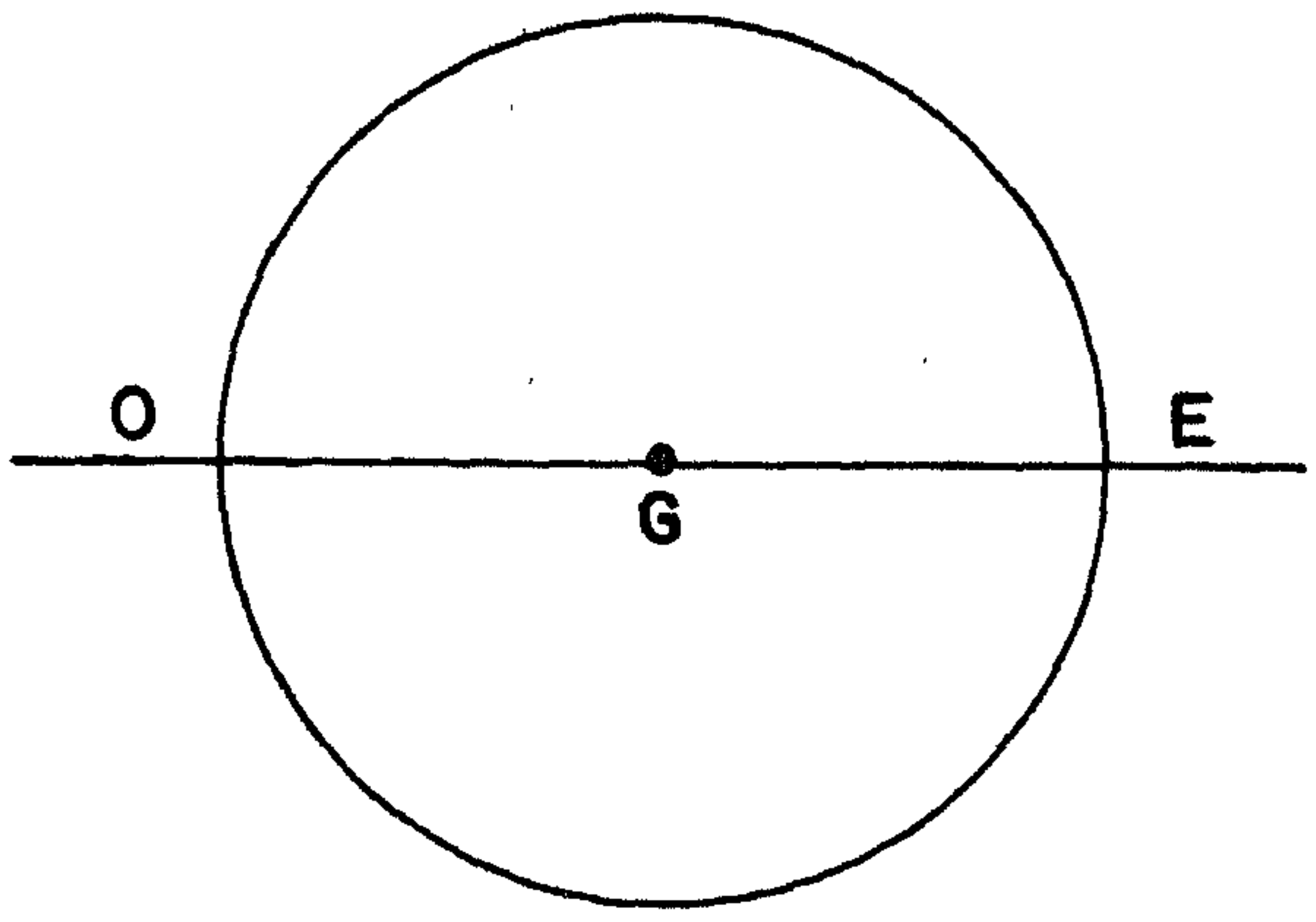


fig (3)
G: pied du gnomon

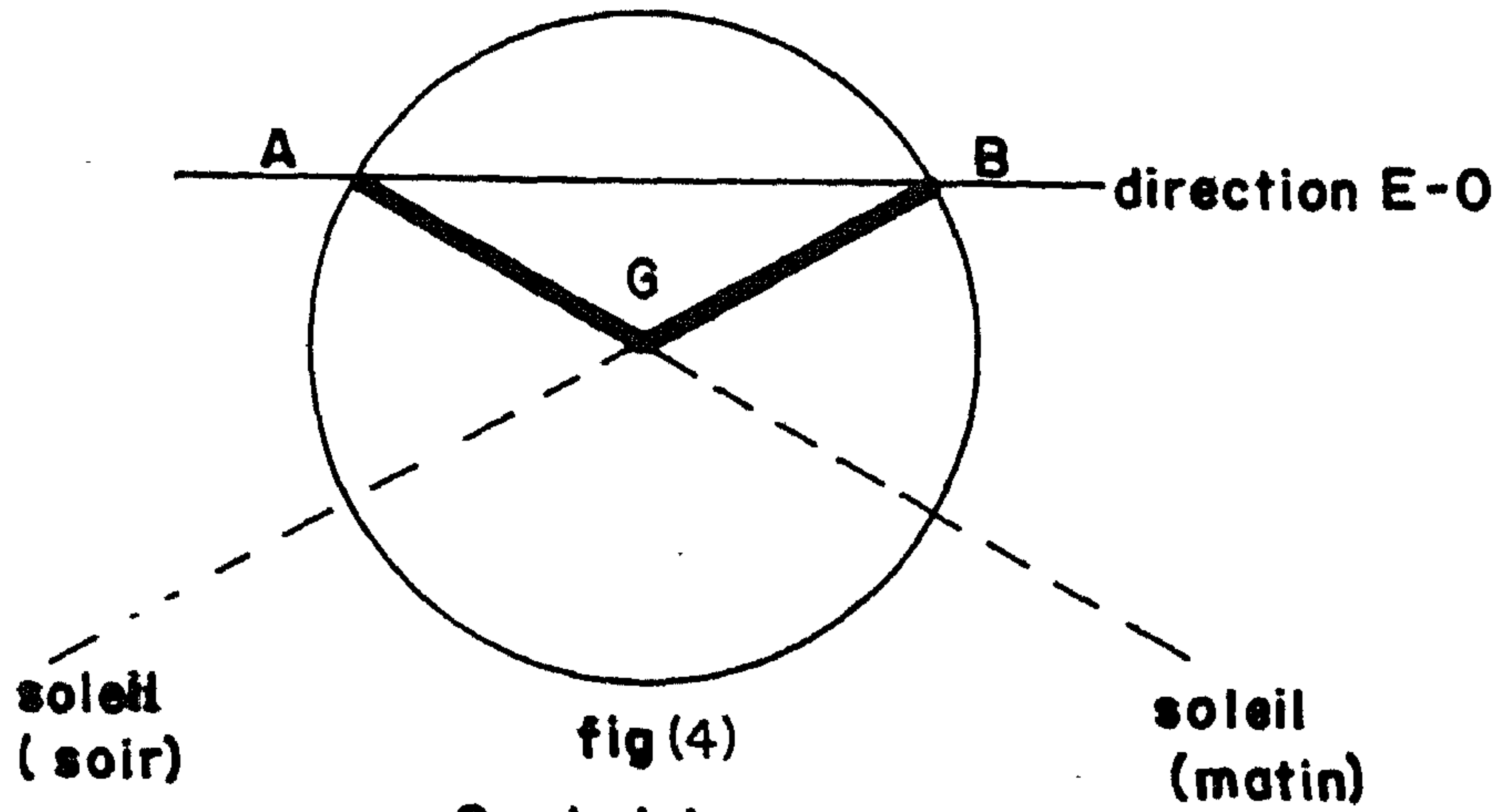


fig (4)
G: pied du gnomon

Quand le soleil se couche[11], on a de même l'Est[12]. En dessinant deux "poissons" avec une ficelle dont la longueur est celle (du segment qui joint ces deux points?), on obtient le Sud et le Nord.

Après avoir ainsi déterminé dès le début les lignes de directions, il faut construire le *maṇḍapa*, avec du bois solide, des briques ou autre chose: c'est ainsi qu'il faut relier [les mots du texte].

Description du pavillon sacrificiel

À quoi ressemble ce *maṇḍapa*? Il le dit:

> **8-9.** [Ce pavillon] a des marques, sous forme de piquets de bois ou d'autre chose, aux extrémités des quatre "lignes de Brahman"; il est décoré d'une porte munie de bons panneaux et de verrous, et de trous pour la fumée; la place du *maṇḍala*, des feux, des vases sacrificiels y a été délimitée; le sol en est enduit de bouse de vache.
>
> [Le guru], ablutions faites, y pénètre.

Les quatre *brahmasūtra* sont les lignes qui vont dans les huit directions[1]. Cela est dit dans le *Svāyambhuva*[2]:

---

cercle dessiné: elle touche alors ce dernier en un certain point A (si ce cercle a pour rayon la hauteur libre du gnomon, le soleil est alors à 45° au-dessus de l'horizon, mais cela a peu d'importance). Au moment où le même phénomène se reproduit dans l'après-midi (on obtient le point B), la position du Soleil est symétrique de la précédente par rapport au plan méridien du lieu; la direction AB est donc la direction Est-Ouest. Si on veut la ligne Est-Ouest passant par le pied du gnomon, il suffit de tracer par ce point une parallèle à AB. La suite se fait comme précédemment. Cette technique ne demande, ni que le moment choisi soit l'équinoxe, ni qu'on opère au lever et au coucher précis du Soleil; et elle peut se faire en terrain accidenté.

[11] S'il s'agissait de la seconde méthode exposée, il faudrait lire: "va se coucher". En fait, la mesure serait à faire assez longtemps avant le coucher.

[12] Toujours dans la même hypothèse: on n'obtiendrait pas l'E. et l'O. absolument, mais la direction E.-O. Toutes ces remarques sont convergentes: c'est donc probablement la première méthode qu'envisage N.K.

[1] Litt.: "qui sont..."

[2] *Svā*, 23, 7-8a (T. 39, p. 93), avec à la fin *deśikas tataḥ* au lieu de *ca caturthakam*. Ce passage se situe dans un contexte différent: il s'agit là de la construction d'un *maṇḍala*, non d'un *maṇḍapa*; et le mot de *brahmasūtra* n'est pas prononcé.

> "Il faut faire taper quatre ficelles, dont l'une est fixée aux deux piquets de l'Est et de l'Ouest, une autre à ceux du Sud et du Nord, une autre à ceux du Nord-Est et du Sud-Ouest, et la quatrième aux piquets du Sud-Est et du Nord-Ouest."

On fait des marques à leurs extrémités[3] avec un piquet de bois ou autre chose. Il faut comprendre qu'on doit aussi faire des marques reconnaissables au centre du [*maṇḍapa*], pour savoir où est le "carré de Brahman" qui servira à construire le *maṇḍala* dont on parlera plus loin[4]. Cependant, il ne faut pas pas marquer le *maṇḍala* lui-même avec des piquets, car c'est interdit par le *Pauṣkara*, qui dit:

> "Pour limiter le terrain, on enfonce des piquets sur les lignes principales (*sūtra*). Mais il ne faut en aucun cas quadriller le *maṇḍala* en utilisant des piquets[5]."

Ensuite, [le *maṇḍapa*] est orné d'une porte munie de bons panneaux[6], c.-à-d. de bons battants, et de verrous destinés à les protéger; de trous pour la fumée et de murs tout autour avec des œils-de-bœuf, des treillis ou de petits trous[7]. L'emplacement du *maṇḍala*, des réceptacles du Feu et des supports des Vases y ont été délimités, c.-à-d. que leur position a été indiquée. Il est enduit de bouse de vache tombée sur le sol[8]. C'est dans un tel *maṇḍapa* que [le guru], ablutions faites, entre.

Préparatifs divers

Que fait le *guru*? [Indra] le dit:

> **10-11.** Se tenant du côté d'Agastya, face au Nord, il regarde [ce *maṇḍapa*] où se trouvent tous les instruments [du rituel]. Il est devenu Śiva, et il est bien paré; il porte un

---

[3] On a donc 8 piquets, qui marquent les angles du carré et les milieux de ses côtés.

[4] Voir *śl.* 29b-30a et 8, 24b-53. N.K. estime que des marques à l'extrémité des *sūtra* qui traversent le *maṇḍapa* ne servent à rien à partir du moment où est il est construit, tandis qu'on aura besoin le lendemain de savoir exactement où est le carré central. Sur le quadrillage du *maṇḍapa*, voir *SP2*, App. I (pp. 330-335).

[5] Ne pas percer la surface du carré central, mais enfoncer les piquets un peu à l'extérieur.

[6] Au pluriel. Donc la porte (unique selon N.K.) a plusieurs panneaux.

[7] "Par où passent les rayons de lune". Donc les murs sont pleins, mais avec des ouvertures en forme de fenêtres à treillis ou (et?) de trous d'aération plus ou moins gros.

[8] Et non recueillie pendant sa chute, comme pour la fabrication de la cendre (voir 1, fin du comm. à 22b-25).

> anneau d'or, un turban, un *yogapaṭṭa* et un collier de *rudrākṣa*.
>
> Il a préparé les trois *arghya*, nommés [*arghya* de] Śambhu, [*arghya* du] bétail et [*arghya* de] détention.

Ce *maṇḍapa*, rempli de tout ce qui est nécessaire, il le regarde de ce regard qui possède la vision du Suprême. Il se place du côté Sud, face au Nord, en imaginant que son être intime est celui de Śiva. Il doit – ajouter ce verbe – avoir le corps bien décoré d'ornements, et porter un anneau, un turban, un *yogapaṭṭa* et un collier de *rudrākṣa*. Le turban est signe de seigneurie[1].

Ensuite, "ayant préparé les trois *arghya*" signifie qu'il doit préparer le *śivārghya*, qui permée le *śivaṭattva*; le *paśvarghya* qui permée l'*ātmatattva*; et le *rodhārghya* qui permée le *vidyātattva*[2].

À qui servent-ils, et quand? Il le dit:

> **12-13.** L'*arghya*[1] de détention est utilisé après une Détention, et au moment du Congé; l'*arghya* de Śiva, à la fin du culte, ainsi qu'en guise d'eau pour les pieds et d'eau à boire; l'*arghya* du bétail, pour les "services" dont le *paśu* est l'objet, et pour les différentes aspersions du corps.
>
> L'Omniscient a indiqué dans ce Tantra un rite de réparation pour le cas où l'on aurait fait autrement.

La Détention se fait avec le geste-qui-retient, après l'Invite du Maître. Lorsqu'on vient de faire ce rite, il faut donner le *rodhārghya*; de même à l'occasion du Congé. Lors de l'offrande du *pādya*, de l'*ācamana* et quand le culte est fini, [on offre] l'*arghya* de Śiva. Et c'est le *paśvarghya* qui est utilisé lors des rites concernant le *paśu*[2]; et aussi pour asperger son corps, comme on va le dire[3], pour le rendre digne d'être l'objet de tel ou tel rite[4].

---

[1] Voir 8, 206b et 230b.

[2] Pour ces trois *tattva*, voir Index, sous "tattva".

[1] Le *śloka* 12 a été plusieurs fois cité, en tout ou partie, dans le comm. au ch. sur la *pūjā* (3, 15a; 3, 38; et intr. à 3, 56a), avec *āvāhane* au lieu de *nirodhānte* au début.

[2] Le disciple, avant sa *nirvāṇadīkṣā*. Le terme de *paśukarman* est prob. ici syn. d'*ātmasaṃskāra*.

[3] Où? Voir l'Index, sous "prokṣaṇa".

[4] Le texte ne dit pas comment il faut fabriquer ces *arghya*. Quelques détails en *SP3*, p. 22 et n. 39 et en *Aj*, 22, 26b-29a.

Dans le cas où il y a eu confusion dans les emplois [des différents *arghya*][5], Parameśvara a fait connaître dans ce traité le *prāyaścitta* [nécessaire][6].

Il dit de faire la Main de Śiva et le reste:

> **14.** [Le *guru*] transforme sa main en Main de Śiva.
> Prenant alors les [cinq] produits de la vache, qui sont chacun dans un récipient différent, il les purifie avec l'eau-de-Śiva, en commençant par l'urine de vache.

Il fait la Main de Śiva (*śivahasta*) selon le procès qu'on dira plus loin[1], et comme il est dit dans les autres traités. Dans la *Rurusaṃhitā* par ex.[2]:

> "Lavant sa main droite, qu'il orne de pâte parfumée, etc., il dépose les cinq Brahman sur les cinq doigts, dans l'ordre [voulu][3]. Ayant, avec le pouce gauche, dessiné un *maṇḍala* de pâte de santal au milieu [de sa paume droite], il dépose là le Seigneur des Dieux, au corps fait de Mantra, le Suprême Śiva[4]. Il lui fait hommage de l'*arghya*, de l'eau pour les pieds, de parfums, de fumigations, et d'un *pavitra*[5]. [Cette main], où se trouvent les cinq Brahman et qui est placée sous la domination de Śiva, couverte d'un gant de lin, est l'instrument qui peut couper de lui-même les *pāśa*. On l'appelle Main de Śiva."

Ensuite, les produits de la vache, l'urine, la bouse, etc., qui sont séparés, il les amène à lui et les purifie successivement, c.-à-d. qu'il les amène à l'état de pureté grâce à l'eau-de-Śiva[6].

Ces produits [, il dit ce qu'il faut en faire]:

> **15-16a.** Sur l'urine, la bouse, le lait, le lait caillé, le beurre

---

[5] Litt.: "mélange des objets ainsi enseignés".

[6] Il devrait se trouver dans la section du *cp* traitant des *prāyaścitta*; mais le passage correspondant est perdu. Voir cependant *cp*, 1, 108, n. 1.

[1] *śl.* 63. Comme ces explications seront brèves, N.K. fait appel à d'autres textes. Voir aussi *SP2*, p. 52 et *SP3*, Index.

[2] Voir 6, 76, n. 4.

[3] Voir 3, 2-3.

[4] Ou: le *vidyādeha*, puis Śiva.

[5] Au sens de *SP1*, p. 214.

[6] Eau sur laquelle le *mantra* de Śiva a été récité.

> clarifié et l'eau-de-*kuśa*, il récite séparément [les *brahmamantra*] en commençant par SADYOJĀTA[1]; puis il réunit [les cinq premiers] en disant [le *mantra* de] Śiva. Avec ce même *mantra*, il leur ajoute l'eau-de-*kuśa*. Après quoi il récite [sur le mélange] la collection des *mantra*.

On a rencontré plus haut un [*śloka*] qui commence ainsi: "Les récipients du *pañcagavya* sont faits..."[2]. Chacun des [produits], l'urine et les autres, se trouve dans l'un des récipients auxquels cette phrase fait allusion. [Le *guru*] récite sur eux les *mantra* dont le premier est SADYOJĀTA, puis il les réunit avec le *mūlamantra*[3]. Avec ce même *mantra*, il ajoute l'eau-de-*kuśa*, et récite [sur le tout] les *mantra* de la collection.

Rites concernant le pavillon sacrificiel

Bien que l'emplacement ait été rempli de terre et de cailloux purs selon la méthode expliquée plus haut[1], [le Maître] enjoint, pour éliminer les "épines" et autres saletés qui auraient pu ne pas être reconnues, et pour effacer l'impureté causée par le travail[2], une nouvelle purification:

> **16b-17a.** Incisant[3] la terre avec un brin de *kuśa* sur lequel il a récité ŚASTRA (ASTRA), il remplit [le creux] de joyaux faits de Puissance divine[4]. Puis il égalise le sol et l'asperge avec le même [*mantra*].

Avec un *darbha* "mantrifié" par ASTRA, il laboure – en pensée seulement – la terre et remplit [le trou] de joyaux qui sont issus de la suprême Śakti, c.-à-d. qui sont des écoulements de la Splendeur Suprême. Cela veut dire qu'il doit se représenter la multitude de cailloux qui sont dans le sol comme autant de joyaux inestimables. Après avoir égalisé, il doit asperger "avec le même" [*m.*], c.-à-d. le *m.* d'Astra.

---

[1] Il n'y a que cinq Brahman; donc l'eau-de-*kuśa*, bien que mentionnée, échappe à ce premier *nyāsa*. Voir d'ailleurs *SP2*, pp. 320-324, où plus de détails sont donnés (mais la correspondance entre les produits et les *mantra* y est différente).

[2] Voir 6, 55a.

[3] Voir *SP2*, p. 324.

[1] Au *śl.* 5.

[2] Par les allées et venues des personnes qui ont aidé à installer le *maṇḍapa*.

[3] Les *śl.* 16b-35 décrivent des rites que l'on peut faire entrer sous le titre de *maṇḍapasaṃskāra*. Voir *SP2*, pp. 56-80 et *SP3*, pp. 30-36, où ils ont été décrits et commentés.

[4] Processus imaginatif qui évoque le dépôt de l'embryon (*garbhanyāsa*) du temple (voir *Mayamata*, I, ch. 12).

Ensuite:

> **17b-19a.** Le sol doit être consolidé, balayé et enduit[1]. [Le *guru*] l'asperge avec les produits de la vache et avec l'eau-de-Śiva. C'est avec ASTRA qu'il "mantrifie" ensuite les "dispersés". Se tenant au Sud-Ouest [du *maṇḍapa*], chez le Roi de la Terre, il lance alors ces "dispersés", armes étincelantes, dans le coin Nord-Est, vers Śiva, sur ce Chemin qu'est la Maison du sacrifice.

Le sol est consolidé avec de la terre et des pierres, balayé et enduit de pâtes parfumées. Ceci fait, [le *guru*] doit l'asperger avec du *pañcagavya*. Ensuite, c.-à-d. après cela, il doit faire une autre aspersion[2] du sol avec l'eau-de-Śiva. Puis – plus tard – il "mantrifie" avec le *m.* d'Astra les "dispersés": moutarde noire, orge, *lāja*, etc. Ceux-ci sont appelés "dispersés" (*vikira*) parce qu'on les disperse (*vikīryante*) pour qu'il n'y ait pas d'obstacles[3]. Ces *vikira* sont comme des armes étincelantes, c.-à-d. brillantes. [Le *guru*] se tient dans le coin du Daitya, c.-à-d. à l'emplacement de Nirṛti (S.-O.), au niveau du Rudra nommé Bhūbhuj (Roi de la Terre), qui est sous Kālāgni. Il lance, c.-à-d. répand, ces *vikira* dans le *yāgagṛha*, depuis le S.-O. jusqu'au N.-E., en imaginant le Chemin qui va de Bhūbhuj à Śiva[4]. [Ce rite est accompli] pour que ce qui doit se faire de spécial sur ce Chemin[5] ne rencontre pas d'obstacle.

Et si l'on demande sur quelle autorité on se fonde pour dire que l'on doit imaginer le Chemin dans le *yāgamaṇḍapa*, on répondra: sur cette phrase elle-même. Et pas seulement sur elle, mais aussi sur ce qui est dit dans le *Maya*, et d'autres textes. Par ex.:

"Le *maṇḍapa* est la Demeure de Śiva, avec comme visages les [cinq] *kalā*,

---

[1] Jusqu'ici, toujours en pensée. Voir 6, 2-4, pour des rites semblables.

[2] N.K. prend soin ici de distinguer un *abhyukṣaṇa* (première aspersion) et un *prokṣaṇa* (deuxième aspersion). Voir *SP1*, p. 100, n. 1. Ailleurs, il confond les deux termes (voir Index).

[3] Cette explication nous oblige à modifier la traduction que nous avions jusqu'ici adoptée pour *vikira*: voir *SP3*, p. 24 et p. 30 (même contexte qu'ici) et *SP2*, p. 56.

[4] Il s'agit, on le voit, du Chemin qui traverse le Cosmos verticalement, du monde le plus bas au niveau le plus élevé. C'est l'image du sextuple Chemin que le disciple devra parcourir lors de sa *dīkṣā*: voir 8, 153-154a, comm.

[5] Les rites de *dīkṣā*.

Nivṛtti et les autres. Les excellents deux-fois-nés [qui y œuvrent] sont faits de Sadāśiva, et les bannières symbolisent les Śakti."

19b-23. Ensuite[1], il les amène au Nord-Est avec un bon linge, un [balai de] *darbha* ou un chasse-mouches.

Il trace [là] un *maṇḍala* avec une pâte parfumée, offre le Trône qui a été décrit ici[2], et y dépose un Vase. Celui-ci est fait en or ou autre [métal], ou en terre, etc.[3] et doit être sans défauts. Il est empli d'eau filtrée à travers un linge, marqué d'une pâte parfumée; et il contient, avec des graines, tous les joyaux, toutes les herbes, tous les métaux, tous les "sucs"[4], tous les parfums, et du *kuśa*. Son ouverture est décorée de pousses d'*aśoka*, d'*aśvattha*, de manguier ou d'un autre arbre.

Le *guru* l'a frappé, entouré, et il a récité sur lui cent fois le *mantra* [de Śiva]. Il en fait une *mūrti* de Śiva et invoque [dedans] le Śiva Suprême. Après Lui avoir donné des Membres, il L'adore comme plus haut[5] avec les meilleures guirlandes, les meilleurs parfums, les meilleurs *bali*[6].

Ensuite – après cela –, il amène, c.-à-d. rassemble, ces *vikira* au N.-E., avec un excellent tissu, un chasse-mouches ou des *darbha*. À côté d'eux[7], sur un *maṇḍala* tracé avec une pâte parfumée, il donne le Trône, formé de [tous les éléments] à partir d'Ananta et de la Puissance de Base. Le *guru* dépose là – c'est ainsi qu'il faut relier les mots – un Vase fait de l'un des matériaux suivants: or, argent, cuivre ou terre; et sans défauts. Ce Vase est plein d'eau purifiée par filtrage. Il est marqué[8] de *kuṅkuma*, de pâte de santal ou d'une autre [pâte parfumée]. "Il contient des graines [etc.]". Il a dans son ventre des graines: orge, etc.; des métaux: or, etc.; des joyaux: diamant, etc.; des parfums: camphre, etc.; [des "sucs"]: mercure ou (?) jus de fruits[9]; et des *darbha*. Le *guru* a récité sur lui cent fois le *mūlamantra*.

---

[1] Les *śloka* 19b-29a sont cités et intégralement traduits en *SP2*, pp. 74-76. La traduction actuelle diffère de cette première traduction par quelques détails.

[2] Voir 3, 12, comm.

[3] Le *ādi* n'a aucun sens si l'on accepte la liste donnée par N.K. dans son comm. (et qui est d'ailleurs la liste des matériaux acceptables pour le vase à *arghya*: voir 6, 53b). Peut-être faudrait-il, à partir des nombreuses leçons *mṛṁmayāntikam* (B, T. 266, T. 539 et T. 677), rétablir °*antakam* et comprendre que la liste envisagée se clôt avec la possibilité qu'a le Vase d'être fait de terre? Voir 6, 56a.

[4] N.K. nous engage (voir comm.) à lire ainsi. Mais ces *rasa* ne pourraient ils pas désigner les "saveurs", et le terme qui suit, les "odeurs"?

[5] Voir ch. 3.

[6] N.K. ne commente pas ce terme, pourtant insolite ici: dans nos textes, les repas offerts à Śiva ne portent pas, en général, le nom de *bali*. Le Śiva du *śivakumbha* serait-il un peu inférieur au Śiva du *maṇḍala* (voir *śl.* 29b) ou du Feu? Voir *SP2*, p. 64, n. 2.

[7] Et non pas "là-dessus", comme nous l'avons dit en *SP2*, p. 74. Car ce sera la *vardhanī* (ici *karkarī*) qui aura les *vikira* comme siège.

À propos du mot "*īśataḥ*": le suffixe *tasi* est là à cause de la règle suivante: "Étendre la règle aux mots *ādi* et aux autres."[10]

"[Pousses] d'*aśoka*, d'*aśvattha*, de *cūta*, etc." Par le "etc.", comprendre *śamī, dāḍimī* (grenadier), etc.

"Après l'avoir frappé, entouré": Il faut savoir que le frapper (*tāḍana*) se fait avec ASTRA et l'enveloppement (*prāvaraṇa* ou *āvaraṇa*), avec KAVACA.

Cette *mūrti* que l'on vient de décrire, c.-à-d. le Seigneur-Vase, conçu comme *mūrti* de Śiva[11], [le *guru*] lui rend hommage; et dedans il invite Parameśvara. Il Le munit de Ses Membres, le Cœur et les autres. Puis il L'adore, c.-à-d. Lui rend hommage, comme il a été dit dans la section concernant le culte (*yāga*), avec de bonnes choses: guirlandes, etc.

[Le Maître] parle du culte du Vase d'Astra:

> **24-25a.** Au Sud [de ce Vase][1], il adore de même, installée dans un autre Vase (*karkarī*)[2], sur un Trône fait d'un lotus

---

[8] On a *carcitam* dans le ms. B, ainsi que dans T. 266 et T. 539. Ce terme, qui signifie "frotté" ou "enduit de", est fréquemment employé ailleurs pour indiquer qu'on a frotté le *kumbha* avec des pâtes décoratives ou parfumées: voir *SP3*, p. 31, *śl.* 33 et p. 461 (1ère l.). Il se pourrait donc que ce soit la bonne leçon.

[9] Nous comprenons que les mots *pārada-phala-* glosent *rasa*. On pourrait interpréter le comm. autrement: *pārada* gloserait *rasa*, et *phala* ferait allusion à la noix de coco qui doit traditionnellement boucher l'ouverture des vases (voir planche de Bhatt face à la p. 93). Mais le dernier mot, *garbham*, du composé montre que tous les objets énumérés sont *dans* le Vase, et non sur lui; et par ailleurs N.K. ne fera allusion aux pousses (qui sont placées dans l'ouverture avant la noix de coco) que plus loin.

[10] *Vārttika* sur Pāṇ. 5, 4, 44.

[11] La disposition du comm. observée dans le ms. C et T. 677 doit être la disposition originale. Dans ce cas, l'expression *tam evaṃvidhamūrtim* est l'introd. au *śl.* 23, et le comm. à ce *śloka* commence avec *mūrtitvena*.

[1] Voir *SP2*, p. 70, *śl.* 44 et n. 2. Le passage de Somaśambhu étant l'un des rares qui soient explicites, nous suivons ses indications et lisons "au Sud", ce qui veut dire "à gauche", puisque le Śiva du *kumbha* regarde vers l'Ouest (voir comm.).

[2] Appelée *vardhanī* au *śl.* 27. Il faut lire *karkarī* avec T. 677, et non *kartarī* que donnent, ici comme dans le comm., toutes les autres sources. Le terme *karkarī* est en effet attesté dans le sens de *vardhanī* (voir *SP2*, p. 85, [48d] et p. 89, [50e]); et il se rencontre dans le sens de "jarre" dans

> [construit avec le] *praṇava*, l'Arme de Maheśa, qui repousse la multitude des Mauvais. C'est un Être terrible, aux hurlements effrayants, pareil au Soleil de la fin du monde.

Le Vase de Śiva regarde vers l'Ouest. À son Sud, sur un Trône qui est un lotus fait du *praṇava*[3], le *guru* doit honorer, avec des guirlandes et autres offrandes, comme il l'a fait pour le *śivakumbha*, l'Astra de Śiva qui gouverne la *karkarī*[4], c.-à-d. qui habite la *vardhanī*. Comment est [cet Astra]? – Il repousse la multitude des Mauvais, c.-à-d. qu'il dompte la multitude des Obstacles aptes à détruire le sacrifice de Śiva. Il a une forme terrible, fait un bruit effrayant, et il est violent comme le Soleil qui met fin à un *kalpa*[5].

[Voici ce que le *guru* fait] de ces deux Vases:

> **25b.** [Le *guru*] entoure [les deux Vases] de deux pièces de tissu blanc; puis il présente bien sa requête, l'esprit fixé sur [Śiva][1].

[Le *guru*] entoure le *śivakumbha*, ainsi que l'*astrakarkarī*[2], de fin tissu bien blanc. Puis "en fixant l'esprit", c.-à-d. en gardant à l'esprit que [ce Vase][3] lui-même a la nature de Parameśvara, il fait sa requête, convenablement.

---

d'autres contextes (voir *SP3*, p. 614 et p. 616, n. 97); tandis que *kartarī* signifie toujours "ciseaux", ou instrument à trancher. Notre texte lui-même (voir Index) l'utilise en ce sens; et s'il y avait eu risque de confusion entre deux acceptions possibles du même terme, N.K. n'aurait pas manqué de le signaler.

Il faut corriger de même les passages de *SP2* (voir son Index) où la leçon du texte imprimé du *Mṛg* a été acceptée.

[3] Un lotus est rapidement dessiné, et le seul *mantra* OṂ est prononcé: on imagine qu'il crée tous les éléments du Trône (voir 3, 56b: technique analogue). Le Trône donné à Śiva n'était pas construit selon cette technique simplifiée; et cette différence de traitement doit être significative: le Dieu invoqué dans la *karkarī* n'a pas le statut du Dieu invoqué dans le *śivakumbha* (ce qui ne milite en rien contre l'hypothèse selon laquelle ce dernier serait une forme légèrement inférieure de Śiva).

[4] Leçon de T. 677. Voir n. 2. Pour les détails du culte d'Astra, voir *SP2*, p. 61, sous [39b]. Ce culte sera répété plus loin (voir 28b).

[5] Plus de détails en *SP3*, p. 34.

[1] Trad. problématique.

[2] Voir *śl.* 24, n. 2. Ici, aucun ms. n'a la leçon *karkarī*, mais C et T. 677 ont *karmakarī* qui la soutient partiellement.

[3] Car le *guru*, au *śl.* 26, va s'adresser à la divinité présente dans le Vase, comme si le Vase était sa forme visible. On notera que ce même verbe (*sandhāya*) est glosé de façon toute différente ailleurs (voir ici ligne 29a et Index), et que l'interprétation de N.K. ne s'impose jamais absolument.

Quelle est cette requête? [Indra] le dit:

> **26.** "Prends possession, ô Bienheureux, de ce beau terrain rituel! Et, jusqu'à la fin du sacrifice, reste présent, pour moi, dans chacune de ses parties!"

Ô Prabhu! Prends possession de cet agréable terrain rituel – de cette belle terre de sacrifice –: installe-Toi [dedans]! Par bonté pour moi, et bien que Tu sois présent partout et toujours, sois présent spécialement ici, dans toutes les parties du rituel (*yāga*, glosant *makha*), jusqu'à sa complétion!

Ceci fait:

> **27-28a.** L'assentiment obtenu, [le *guru* s'empare[1] de] la *vardhanī* et, en récitant le *mantra* d'Astra, il promène autour [du *maṇḍapa*], dans le sens droit et sans toucher les murs, le flot [qu'elle déverse]. Ce faisant, il imagine [que se construit] une citadelle d'Astra. Le Vase suit la *vardhanī*. Les deux Vases retrouvent ensuite leurs places respectives.

L'assentiment [de Śiva] étant acquis, [le *guru*] promène, en tournant dans le sens droit, le flot de l'*astravardhanī*, sans toucher les murs, en récitant ASTRA et en imaginant une citadelle d'Astra. Le *kumbha* "après elle": c.-à-d. que l'on fait tourner le *kumbha* de façon qu'il suive l'*astravardhanī*[2]. Ensuite, ils sont remis à leur place, au N.-E.[3]

> **28b-29a.** [Le *guru*] rend un nouvel hommage aux deux [Vases], en leur offrant des objets particulièrement précieux[1].

---

[1] Pour ce rite, cf. *SP2*, pp. 66-70, et textes cités *ad loc.*

[2] Le *guru* porte l'*astravardhanī*, qui semble ici jouer le rôle principal, tandis qu'un aide porte le *kumbha* de Śiva (*SP2*, p. 66, n. 1).

[3] Voir *SP2*, p. 70.

[1] Le culte est à nouveau un culte complet, sur le modèle donné au ch. 3. Voir *SP2*, pp. 70-72 et *SP3*, pp. 32-34, où l'on trouvera des précisions sur la nature des Mantra qui sont invités à occuper la *vardhanī*.

Ensuite il opère l'union; puis il honore les Seigneurs des Directions, en commençant par Indra.

"Avec des objets particulièrement précieux": avec des ornements, des tissus, des mets, etc. de premier ordre, et offerts avec dévotion. "Il opère l'union": il fait l'union des *nāḍī* entre [ces Vases et] lui-même, puis réalise "l'état suprême"[2]. Ensuite, après avoir rendu hommage aux Maîtres de Directions, en commençant par Indra[3], il leur ordonne[4]: "Soyez attentifs, sur l'ordre de Parameśvara!"

Et ensuite, que doit-il faire? Il le dit:

29b-30a. À l'emplacement de Brahman, sur un *maṇḍala* tracé avec du *pañcagavya* ou autre chose, [le *guru*], l'esprit fixé sur le Soi, doit adorer Śaṅkara dans la mesure de ses moyens.

À l'emplacement de Brahman[1], sur un *maṇḍala* fait avec du *pañcagavya*, de la *gorocanā*, du *kuṅkuma*, du santal ou autre chose, [le *guru*] doit adorer Bhagavat comme on l'a dit plus haut, dans la mesure de ses moyens. Il est "fixé sur le Soi": il se repose en sa nature véritable, unie au Soi.

Ensuite:

30b-32a. Il se prosterne [devant Śiva] et, avec Sa permission, offre, selon la règle, des *bali*[1] aux Maîtres des Directions[2]; puis aux Divinités du Site[3], aux Saisisseurs[4], aux Bhūta et à leurs Seigneurs[5], aux Mères et aux Rudra[6], avec des *mantra* formés sur leurs noms; puis avec le *mantra* qu'on va dire. Ces *bali* seront accompagnés de fumigations, de parfums, de guirlandes, etc.

---

[2] *paramīkaraṇa*, syn. de *ekīkaraṇa* (comm. à 4, 6b). Le terme apparaît souvent sous la plume d'A., et N. le glose ainsi. Par ex. lors de la description de la *bhūtaśuddhi* (*AP*, p. 24, citée *SP1*, p. 322), A. enseigne *paramīkṛtya* et N. glose: *karatalavinyasta-mantrāṇāṃ mūlamantramayena śivena sārdham aikyaṃ vidhāya.* Ici, l'unification sous forme de transformation en Paramaśiva concerne les Mantra dont les *vācaka* ont été récités dans les deux Vases, et l'officiant.

[3] Il doit d'abord les inviter. Cet hommage précède dans *SP2* et *SP3* (*loc. cit.*) le *pradakṣiṇa* des Vases.

[4] Voir *SP2*, p. 68 et *SP3*, p. 32, *śl.* 38.

[1] Le *brahmasthāna*, centre du *maṇḍapa*, dont N.K. avait dit plus haut (comm. au *śl.* 8) qu'il servirait à faire le *maṇḍala*. Mais le *maṇḍala* qui est dessiné ici, la veille de la *dīkṣā*, n'est encore qu'un dessin sommaire, rapidement tracé. Il a cependant le même rôle que le *maṇḍala* élaboré qui sera construit le lendemain (voir 8, 24b-53) à la même place: c'est le support du culte principal de Śiva.

---

[1] Les *bali*, pour les textes de l'école, sont des offrandes de nourriture, en général déposées sur le sol avec un peu d'eau, et destinées à des Puissances de rang inférieur. Ils s'opposent au *naivedya*, repas présenté sur un plat et destiné aux Dieux supérieurs, en particulier Śiva et son entourage immédiat.

On lit généralement que les *bali* sont constitués de riz d'offrande (*caru*); et leur distribution est le plus souvent enjointe après l'*agnikārya* et la cuisson du riz (voir *SP2*, p. 120 et n. 5; *SP3*, p. 76). Il est possible que le *Mṛg* veuille que l'on nourrisse tous les Êtres qu'il nomme ici avec du *caru*, bien que certains soient amateurs de nourritures plus fortes. En tout cas, la forme de la distribution semble impliquer une préparation unique pour tous. Même chose dans le *SvT* – le seul texte, à notre connaissance, qui fasse donner les *bali* aux mêmes moments que le *Mṛg*, à savoir au stade actuel et à la fin du rituel (voir *SvT*, 3, 97-98a puis 206b-210).

[2] Il semble qu'il faille mettre dans une catégorie séparée ces Dikpāla, qui ne réapparaissent pas dans le *mantra* collectif des lignes 32b-35. On peut d'ailleurs observer que, dans le rituel quotidien, ils font l'objet de ce qui est nommé *bahirbali* (voir *SP1*, p. 268), tandis que des Puissances analogues à celles qui vont être nommées sont les bénéficiaires des *antarbali* (*ibid.*, p. 266; corriger "Planètes" en "Saisisseurs"). Voir cependant *SP2*, p. 120.

[3] On ne peut savoir si une *vāstupūjā* régulière a été accomplie au moment de l'érection du *maṇḍapa* (plusieurs textes le demandent), les *bali* actuels n'en étant alors qu'un rappel; ou si ces *bali* en tiennent lieu. De toutes façons, mêlées comme elles le sont à d'autres Personnages, les Vāstudevatā ne sont certainement pas, au stade actuel, nourries sur le *vāstumaṇḍala* où elles prennent place d'habitude. Selon *SP2, loc. cit.* et *SvT*, 3, 207a et 210a, on jette simplement ces *bali* dans toutes les directions.

[4] Les Graha sont peut-être l'ensemble des Saisisseurs, mais le texte pense plus précisément aux quatre qui sont nommés à la ligne 32b et sont communément associés au *vāstumaṇḍala*, à l'extérieur duquel ils prennent place, dans les directions principales (voir par ex. M. ADICEAM, *Contribution...*, Pl. I). De même, les Mères sont peut-être toutes les Démones et Ogresses envisageables, mais très certainement d'abord les quatre d'entre elles qui sont adorées aussi à l'extérieur de ce *vāstumaṇḍala*, dans les coins (voir *ibid.*).

[5] Les Bhūta sont apparemment indépendants du contexte du Vāstu, auquels Graha et Mères sont liés. Mais il faudrait d'abord savoir de qui il s'agit. Le terme peut recouvrir toutes les classes de créatures, comme c'est le cas (selon N.K.) dans la description du *tarpaṇa* matinal (2, 18a, comm.); l'hypothèse est soutenue par *SvT*, 3, 207-209, pour les derniers *bali* de la journée. Il peut aussi renvoyer à des Génies ou Démons peu caractérisés, et que l'on pourrait alors retrouver dans les lignes 32b-35, partagés entre les Rudra et les Saumya.

[6] On pourrait lire le *śloka* autrement: les Puissances nommées jusqu'ici seraient satisfaites séparément, avec un *mantra* pour chaque groupe; et les Rudra seuls seraient apaisés avec le long *mantra* qui suit. Cependant, N.K. ne fait pas cette distinction (voir aussi *SP1*, p. 266); et surtout, les catégories déjà mentionnées vont réapparaître dans ce long *mantra* – sauf peut-être les Bhūta: voir n. 5.

Après s'être prosterné, il demande à Parameśvara la permission de donner des *bali* aux Maîtres des Directions, aux [Divinités du] Site, aux Graha, etc. Il offre à tous un *bali*, en disant leurs noms au datif. "Avec leurs Seigneurs": avec les Bhūteśvara. "Avec ce *mantra*": celui qu'on va dire.

Il donne ce *mantra*:

> **32b-35.** "Que les excellents Saisisseurs[1]: Skanda, Aryaman, Jṛmbhaka[2], Balipiñcha[3]; que les Rudra[4] aux actes terribles, qui habitent des lieux effrayants; que les Êtres bienfaisants aussi, qui habitent des lieux plaisants; que les Mères aux formes sauvages; que les Gouverneurs des Gaṇa; que ces autres [Puissances], qui sont pour nous des Obstacles et se tiennent dans toutes les directions[5]; que tous acceptent ce *bali*, le cœur content!
>
> Qu'ils œuvrent pour notre succès immédiat!
> Qu'ils nous protègent à jamais des dangers!"

C'est clair.

---

[1] Que ces quatre personnages soient bien des Graha est affirmé par plusieurs Āgama et manuels, au moment où ils les mentionnent dans le contexte de la *vāstupūjā* (voir n. 4 préc.). Citons par ex. *PKām*, 19, 24b (qui ne donne pas les noms) et le *Siddhāntaśekhara, Vāstuvibhāgapariccheda*, 156b:

skando'ryamā ca jṛmbhaś ca pilipiñcho grahāḥ ime|

Voir aussi J. FILLIOZAT, *Le Kumāratantra...*, Index (Aryaka et Jambhaka y apparaissent comme Graha; et les deux autres, au fém., comme Grahī).

[2] Plusieurs de nos textes écrivent "Jambhaka", mieux attesté comme Graha que Jṛmbhaka. Voir *ibid.*

[3] On aimerait pouvoir lire Pilipiñcha, ou Pilipiccha, ou Pilipiñja; car ces noms sont largement attestés dans la littérature śivaïte, tandis que Balipiñcha semble résulter d'une contamination avec le contexte de *bali*. Toutes nos sources ont cependant Balipiñcha ou Balipiccha.

[4] A. cite nos *śl.* 33-35 dans sa description des *antarbali* (*AP*, p. 128); et nos lignes 33a et 35a, séparées par une ligne qui ne se trouve pas ici, dans sa description du *durmaraṇa-prāyaścitta* (*AP*, p. 445, citée en *SP3*, p. 679), à propos de l'offrande du *rudrabali*.

[5] Litt.: "les directions principales et secondaires". L'idée sous-jacente est que ces Obstacles au succès peuvent surgir de n'importe quel coin – d'où la nécessité de ces protections "circulaires" qu'offrent les Lokapāla, ou les quatre Astra, ou une barrière d'Astra (voir Index, sous "astradurga" et "astraprākāra").

Préparation du caru

> **36.** Ensuite, [le *guru*] fait ses ablutions et prend l'*ācamana*. Après avoir fait naître le Feu de Śiva dans son habitacle, il fait cuire le riz d'offrande (*caru*) sur ce Feu, en se tenant dans une bonne direction. Ou bien [il le fait cuire] sur le foyer [de la cuisine].

Après avoir donné les *bali*, [le *guru*,] qui a fait ses ablutions ou[1] pris l'*ācamana*, fait naître le Feu de Śiva dans le *kuṇḍa*, c.-à-d. qu'il l'extrait [des *araṇi* ou d'ailleurs] comme on l'a dit plus haut, puis souffle dessus. Se tenant à l'E., à l'O., au N., au N.-E., etc.[2], il fait cuire le *caru* avec ce Feu. Il a dit plus haut[3]:

> "Celui qui connaît [les rites] doit placer dans une fosse à oblations distincte, destinée à la cuisson du riz, etc., [une partie] du Feu où ont été faits les *saṃskāra* que l'on a dits, et la protéger avec la Cuirasse."

S'il ne dispose pas d'autre *kuṇḍa* [que le *kuṇḍa* principal], il pourra encore faire cuire le *caru* sur un foyer ordinaire (*cullī*), où il fera, comme on va le dire[4], les *saṃskāra* que l'on a mentionnés pour le *kuṇḍa*[5].

Comment [le fait-il cuire]? [Indra] le dit:

> **37-38a.** [Il prend][1] une marmite solide et sans défauts, qu'il purifie par ASTRA, protège par GHANA (KAVACA), et dont il entoure le col trois fois avec un cordonnet qui sert de

---

[1] Le *vā* n'est pas dans le texte, qui semble exiger ici à la fois des ablutions (prob. de cendre) et l'*ācamana*. D'habitude, ce dernier suffit pour effacer la trace subtile qu'un acte rituel a laissée chez l'officiant, avant que celui-ci ne s'engage dans un autre rite de nature différente. Mais la distribution de *bali* provoque une souillure qui peut nécessiter une purification plus complète. Voir *SvT*, 3, 98b-99 et comm. (même contexte; trois possibilités de purification sont offertes).

[2] Il ne reste plus qu'une bonne direction: le S.-E. Voir 6, 2, où il était question de l'emplacement du *kuṇḍa*.

[3] 6, 25b-26a.

[4] *śl.* 38b.

[5] Lire *kuṇḍokta*-au lieu de *kuṇḍāntarasaṃskārasaṃskṛtāyām*. C'est la leçon d'un seul ms. (T. 677), mais elle est naturelle, et annonce la ligne 38b.

[1] Pour le *sthālīpāka*, voir *SP3*, pp. 64-76; *PKām*, 6, 27-60; *Rau* I, ch. 12; *SvT*, 3, 100-114.

Cuirasse[2], alors qu'elle est posée[3] sur un *maṇḍala* dessiné avec de la bouse de vache[4], sur lequel il a préparé un siège fait de brins de *kuśa* "mantrifiés" par ASTRA.

38b-39. Il la hisse sur un foyer qui a subi la purification enjointe pour les *kuṇḍa*, et y verse du lait de vache, mêlé de riz décortiqué et qui a été aspergé, frappé, protégé, et cent fois "touché" [par le *mantra* de Śiva]. Après avoir attisé le feu, il fait cuire [le riz], en récitant [le *mantra* de] Śiva.

40. Il doit le remuer avec le *mantra* d'Astra, le regarder avec le *mantra* des Yeux, et remettre le couvercle[5] avec HṚD.

Quand il est bien cuit, il le descend avec le *praṇava*.

[Le *guru*] prend une marmite pas fragile et agréable à l'œil, qui a été nettoyée par ASTRA, enveloppée par KAVACA, et dont le col est entouré trois fois par un *sūtra* "mantrifié" par ce dernier *m.*; il la pose sur un *maṇḍala* de bouse de vache, en l'installant sur un siège (*viṣṭara*) fait de *kuśa* tressés[6] et "mantrifiés" par ASTRA. Puis il la hisse sur un foyer (*cullī*) qui a subi les mêmes *saṃskāra* qu'un *kuṇḍa*[7]. Il y verse du lait de vache mêlé de riz décortiqué. [Ce lait] a été frappé et aspergé avec ASTRA, enveloppé avec KAVACA; et [le *guru*] a cent fois récité dessus le *mūlamantra*. Il attise le feu et fait cuire [le riz] en faisant un *japa* du *m.* de Śiva. Pendant qu'il cuit, il doit le remuer, c.-à-d. le faire tourner en rond avec une louche de bois ou autre chose; l'observer à plusieurs reprises en disant le *m.* des Yeux; puis boucher[8], c.-à-d. fer-

---

[2] Nous acceptons la leçon *varmabhūtena*, qui est celle de toutes les sources sauf E: on a récité le *m.* de la Cuirasse sur le cordon, qui est ainsi devenu une cuirasse. Voir aussi *SvT*, 3, 102a.

[3] N.K. suggère une autre lecture: tous ces rites seraient faits avant que le *guru* ne pose la marmite sur le *maṇḍala*. Mais on ne voit plus alors pourquoi il l'y poserait.

[4] En pratique: on barbouille le sol de bouillie de bouse de vache, de façon à former un disque grossier.

[5] Voir n. 8.

[6] Voir 6, 51b.

[7] Voir 6, 3-4.

[8] T. 23, T. 677 et N. (*AP*, p. 243), qui cite ces lignes pour commenter A., lisent ici *avaghaṭṭayet* qui, de toute façon, a le même sens que *vighaṭṭayet*.

Ces mots posent un problème. La forme du comm. montre que N.K. (voir n. 9) les comprend dans le sens "fermer" (la marmite). À première vue ce sens est impossible; mais on retrouvera un verbe semblable *āghaṭṭayet* en 50a, avec de nouveau la glose *pidadhyāt*. Il faut donc admettre que tous ces verbes construits sur "*ghaṭṭ*" évoquent pour l'auteur du *Mṛg* l'idée de fermer, peut-être à mer[9] [la marmite] avec le *m.* du Cœur. Quand [le riz] est bien cuit, [le *guru*] le descend avec OṂ.

41. Mais il doit auparavant faire sur le [riz qui] va être descendu une libation de beurre avec le cuilleron, en disant les *mantra* de la collection[1].

Une autre libation est enjointe lorsque [le riz] est à terre, bien enduit, installé sur le siège placé sur un *maṇḍala*.

42. Ces deux libations, l'une de Feu, l'autre de Soma, sont de règle pour le *caru*. Car [l'offrande] faite de Feu et de Soma fait accéder à l'immortalité.

Les mots *kiṃ tu* indiquent qu'il y a un détail [à ajouter]. Le riz qui va être descendu, il faut lui faire une libation à chaud (*taptābhighāra*) [en versant dessus] un cuilleron de beurre clarifié, avec la *saṃhitā*. C'est après cela que le *guru* le descend [du foyer]. Il le pose alors sur le sol, sur un *viṣṭara* placé sur un *maṇḍala* de bouse de vache; et, lorsqu'il a fait l'onction (*lepana*)[2], il procède à l'autre libation, à savoir la libation à froid (*śītābhighāra*), avec cette même *saṃhitā*. Ces deux, la libation chaude et la libation froide, l'une d'Agni, l'autre de Soma, sont enjointes – c.-à-d. que ces deux *saṃskāra* du *caru* sont enseignés traditionnellement – dans le but d'annuler [les fautes que sont] l'insuffisance ou l'excès de cuisson. Dès lors, l'oblation sacrificielle (*havis*) qui est faite d'Agni et de Soma peut faire accéder à l'immortalité. C'est dit par la *śruti*[3]:

> "Pour celui qui offre en oblation ce *havis* fait d'Agni et de Soma avec [les *mantra* d'] Agni et [de] Soma, l'oblation devient de l'*amṛta*."

---

cause du choc du couvercle contre la récipient.

[9] Lire *pidadhyāt* avec T. 23 (=B), T. 266 et T. 539; T. 677 ayant "*vi*" au lieu de "*pi*" (erreur facile en *grantha*). La fermeture de la marmite est aussi mentionnée ailleurs à ce stade, comme suite normale à l'inspection (*nirīkṣaṇa*), pratiquement destinée à se rendre compte du degré de cuisson. Voir *SP3*, p. 70, *śl.* 86 (la note 189 *ad loc.* cite deux lignes du comm. du *Mṛg* où nous avions conservé *nidadhyāt*).

[1] Ce qui suppose, pour le *Mṛg*, onze libations consécutives. Nous gardons cependant le singulier, car il semble que ce soit l'ensemble de ces tombées de beurre qui porte le nom de "libation à chaud". Même remarque pour la "libation à froid".

[2] Cf. *SP3*, p. 72, *śl.* 88 et p. 73, [88a].

[3] Passage cité en *SP3*, p. 75, n. 199. Il appartient aux *khila* du *RV*.

Comme [l'auteur] doit décrire le *sampātahoma* pour le *caru*, il saisit cette occasion pour enseigner le même rite relativement aux autres objets[1]. C'est pourquoi il dit:

> **43.** Une fois accompli le "rassasiement" des Mantra selon la règle donnée à propos du Rituel du Feu[2], il doit faire les "tombées", avec les *mantra* de la collection.

Après la cuisson du *caru*, [le *guru*] doit faire le *tarpaṇa* des Mantra selon la méthode dite plus haut à l'occasion de l'*agnikārya*. Cela fait, celui qui connaît la règle doit faire le *sampātahoma*[3] "avec la collection", c.-à-d. avec les onze *m.* de Śiva, sur l'objet que l'on a défini comme *caru*.

Comment se présente ce rite? Il le dit:

> **44.** Pour accomplir un *sampāta*[*-homa*], celui qui connaît [la règle] offre en oblation du beurre dans le feu en disant "SVĀ" et [le reste], en secouant le cuilleron, sur l'objet[1], en disant "HĀ". [Auparavant, il dit] les *mantra*, puis les mots traditionnels[2].
>
> **45.** Un *sampāta* doit se faire de la même façon sur la craie[3], les piquets, la corde [à tracer], les ciseaux, les poudres colorées; et aussi sur le sésame, le riz brut, etc.

Lorsqu'un *sampātahoma* doit se faire sur une certaine chose, [la technique est la suivante: Le *guru*] dit d'abord les [onze] *mantra* accompagnés de OṂ[4], puis le nom de la chose, puis: "je 'perfectionne' par le *sampātahoma*"[5]. Il offre alors en oblation, avec le cuilleron, du beurre clarifié dans le feu en disant "SVĀ"; puis il secoue la "bouche" du cuilleron au-dessus de l'objet[6] en disant "HĀ". Par le même procédé, il faut faire un *sampātahoma* sur la craie[7] et le reste, ainsi que sur les produits destinés au *homa*, comme le sésame, le riz brut, etc. La craie[7] est utilisée dans les *maṇḍapa*[8], etc. Les piquets (*śaṅku*) permettent de reconnaître les lignes principales (*sūtra*) de ces mêmes *maṇḍapa*. La corde (*sūtra*) est l'objet appelé *karaṇī*[9]. La *kartarī* sert à couper la cordelette des liens[10]. On parlera plus loin des poudres, qui sont de différentes couleurs: rouges[11], etc. L'un des mots "*tathā*" est là pour indiquer l'accumulation. Le second, dans l'expression *tathaiva*, pour indiquer l'extension de la règle [aux objets autres que le *caru*].

---

[1] Voir *śl.* 45.

[2] Ce *tarpaṇa* est enjoint en 6, 28b. Mais toute la fin du ch. 6 est probablement visée par l'indication présente, en particulier les *śl.* 59-60a qui donnent les qualités générales du feu, et les *śl.* 68-74a qui donnent la mesure des oblations.

[3] Voir *SP1* et *SP2*, Index.

[1] Lire *arthe* avec T. 23 (=B), T. 266, T. 539 et T. 677. Voir d'ailleurs *śl.* 43, comm.

[2] Les derniers mots du *śloka* étant hermétiques, la traduction est basée sur le comm.

[3] Lire *khaṭikā* avec T. 266 et T. 539. Même liste à peu près en *SvT*, 3, 113. Voir d'ailleurs le comm. au *śl.* 104.

[4] Lire *oṃkārasahitān* avec T. 266, T. 539 et T. 677.

[5] Ce serait donc cette phrase que le texte désigne du nom de *śruti*.

Après cela:

> **46-47a.** [Le *guru*] se lève alors, offre l'oblation plénière[1] et dit: "Le *caru* est prêt!" D'abord présenté à Śambhu[2], ce *caru* est amené de là au Nord-Est, où il est déposé, ainsi que les [autres] choses qui ont été "perfectionnées" par les *sampāta*: les poudres, la corde à tracer, et le reste.

Pour achever les *saṃskāra* du *caru* et les *saṃskāra* des autres objets, [le *guru*] doit donner une oblation plénière, semblable à une étoile brillante. Puis il se lève[3] et dit: "Le *caru* est prêt!" Après avoir présenté ce *caru* à Bhagavat[4], il le reprend pour l'amener du côté d'Īśa, c.-à-d. au N.-E., où il dit la même chose au Śambhu[5] qui se trouve dans le *śivakalaśa*; et [ce *caru*], ainsi que tout ce qui, comme les poudres, les ciseaux, la corde à tracer et le reste, a été "perfectionné" par un *sampāta*, il le place à cet endroit.

---

[6] Lire *arthe* (même sources que plus haut, n. 1).

Finalement, soit le Brahman nommé Sadyojāta, dont le *m.* est HAṂ (si la lettre de Śiva est HA). On dira: "Oṃ Haṃ caruṃ sampātahomena saṃskaromi, Svā-hā!"; et ainsi de suite avec tous les *brahma-* et *aṅgamantra* (et d'abord le *mūlamantra*).

[7] Lire *khaṭikā* avec T. 266 et T. 539. N.K. entreprend de justifier la liste des objets sur lesquels doit se faire un *sampātahoma* en montrant qu'ils seront utilisés dans le rituel de *dīkṣā* qui vient de commencer; car le *śloka* 45 énonce une injonction: il faut faire les *sampāta* sur ces objets.

[8] Il vaudrait mieux lire *maṇḍala* avec C et T. 677; car le *maṇḍapa* est déjà construit.

[9] Voir 8, 24b-26a.

[10] Voir 8, 114b.

[11] Voir 8, 34-35 et 39-40.

[1] N.K. voit le *guru* se lever après la *pūrṇāhuti*. Mais une oblation plénière se fait debout: voir *SP1*, p. 262.

[2] Le Śiva adoré dans le *maṇḍala* central.

[3] Voir n. 1.

[4] Pas encore pour qu'il le consomme. Voir 48b.

> **47b-50.** Après[1] cela, [le *guru*] doit diviser en trois, avec un *darbha*, le riz sacrificiel qui est dans la marmite. Il place une des parts dans un plat, lui rend hommage avec HṚD, et l'offre successivement au Śiva qui est sur le *sthaṇḍila*, à celui qui se tient dans le Vase et à l'Astra de la *karkarī*[2]. [L'officiant] qui connaît la règle offrira la part suivante, par petites quantités, avec le cuilleron, au Śiva qui se trouve dans le Feu, accompagné des Mantra (Aṇu). Le reste de cette oblation[3], il le remet dans la marmite, qu'il referme[4] avec HṚD. Le *guru* consommera cela après avoir donné, comme on le dira plus loin, sa part au disciple[5].

Le mot *tataḥ* veut dire "à partir de là, du coin N.-E."; ou bien "ensuite". [Le *guru*] divise en trois, avec un *darbha*, le *caru*, ou *havis*, qui est dans la marmite. Il place dans des plats[6] l'une de ces parts et l'offre, honorée par le *m.* du Cœur, au Dieu qui a été adoré sur le *sthaṇḍila*, à celui qui est dans le *kalaśa*, et à l'Astra qui siège dans la *karkarī*[7]. L'autre part, c.-à-d. la deuxième, celui qui sait l'offre par petites quantités, avec le cuilleron, au Śiva qui est dans Citrāvasu, c.-à-d. dans le Feu. Ce Śiva est "pourvu de Mantra", c.-à-d. accompagné de sa cour: le Cœur, etc. Le mot *manāk* – "un peu" – est là pour empêcher qu'on suive la règle donnée ailleurs: "une poignée (*prasṛti*) de *pāyasa*"[8].

---

[5] N.K. comprend le mot *śambhave* de la ligne 46a comme s'il renvoyait au Śiva du *kalaśa*; et il le relie au mot *nidheyaṃ* de la ligne 46b. Nous traduisons le *śloka* en comprenant au contraire que *śambhave*, lié à *niveditaḥ*, se réfère au Śiva central.

De toute façon le sens général est clair: on apporte tout ce qui a été purifié par les *sampāta* au Śiva du Vase, gardien du *yāga*.

[1] Nos lignes 47b-50 ont été citées et traduites en *SP2*, pp. 86-88. La traduction actuelle corrige cette première traduction sur quelques points, mais les remarques faites alors sont toujours valables.

Voir aussi *SP3*, p. 76; mais le *caru* est là divisé en quatre.

[2] Aucune source ici ne lit *karkarī*, ni dans le *śloka* ni dans le comm. Mais il faut cependant rétablir cette leçon. Voir *śl.* 24-25a, n. 2.

[3] L'injonction prouve que le riz à offrir au Feu avait été, comme celui de Śiva, retiré de la *sthālī* et mis sur un plat.

[4] *āghaṭṭayet*, glosé par *pidadhyāt*. Voir plus haut, n. 8 au *śl.* 40.

[5] Voir 93a, puis 102a.

[6] N.K. introduit le pluriel là où le texte avait un singulier. Il veut sans doute que le riz des deux Śiva et d'Astra soit présenté sur trois plats différents. Mais cela n'est pas nécessaire.

[7] Voir n. 2.

Le reste de l'oblation (*hutaśeṣa*), c'est le reste du *havis*. Comme il est extrêmement pur, il le verse dans la troisième part, qui est dans la marmite, et il referme [cette marmite] avec HṚD. Le *guru* mangera cela, après que le disciple ait reçu sa part, comme on le dira.

51-52. Ensuite, pour apaiser la troupe des Obstacles et supprimer les défauts du rituel, il doit offrir au Feu deux cents oblations avec BAHURŪPA ou avec ASI, puis une oblation plénière.

Avec la permission du Grand Seigneur, il accomplit alors les rites suivants, qui concernent le disciple. On va les dire brièvement.

Ensuite, pour chasser les Obstacles et effacer les fautes du rituel, il offre 200 oblations avec AGHORA ou ASTRA, puis une oblation plénière. Il demande au Maître (Pati, c.-à-d. Śiva) la permission [de continuer], l'obtient et s'en réjouit. Il s'occupe alors des rites suivants, qui concernent le disciple. On va les dire brièvement.

B. RITES CONCERNANT LE DISCIPLE: *SAMAYADĪKṢĀ*

53-54. Sur[1] un *maṇḍala* de bouse de vache où ont été placés des *darbha*[2], [le *guru*] installe un Trône avec le *praṇava* et y fait monter le disciple. Celui-ci, tourné vers le Nord, se tient droit, les pieds, la tête, le cou et les yeux en parfait équilibre[3], les mains en *añjali*.

---

[8] *Kir, kp*, 4, 46a, dans un passage qui donne les mesures des oblations à faire au Feu lors de l'*agnikārya* (comme ici 6, 68b-74a). Ici, dans ce même contexte (6, 72a), on parle, pour le riz cuit (*odana*), de "bouchées".

[1] Pour les *śiṣya-saṃskāra* de la *samayadīkṣā*, voir *SP3*, pp. 78-110 et *SvT*, 3, 121 *sq.*

[2] Ce *maṇḍala* est hors du *maṇḍapa*: voir *śl.* 58.

[3] Litt.: "égaux", ce qui implique à la fois une position parfaitement frontale et une totale symétrie.

> L'excellent maître, tourné vers l'Est, l'asperge avec l'Arme de Śaṅkara[4].

Le *guru* construit en pensée, avec le *praṇava*, un *āsana* [qu'il place] sur les *darbha* [qui recouvrent] un *maṇḍala* fait d'un enduit de bouse de vache. [Il y installe] le *śiṣya*, qui se tient debout, face au N., les pieds, la tête, le cou et les yeux "égaux", et forme l'*añjali*. Le *guru*, qui regarde vers l'Est, l'asperge avec l'Astra de Śiva.

De plus:

> **55.** [Puis] il le frappe sur la tête en produisant un son, avec ce même [*mantra*] qui, sous la forme de particules de cendre, brille comme les étincelles d'un feu ardent – ceci, pour relâcher les liens.

"Avec ce même [*m.*]", c.-à-d. avec le *m.* d'Astra, manifesté dans la cendre – qu'il a rendu présent dans la cendre –, et qui brille comme les étincelles d'un feu flambant, il le frappe, avec un son, sur la tête, pour relâcher les liens.

Et encore:

> **56.** Avec des *darbha* sur lesquels ŚASTRA a été récité, il fait trois incisions au-dessous du nombril et trois au-dessus.
>
> Pour [le disciple] qui désire les jouissances, ce sera d'abord sur la partie supérieure du corps; pour l'autre, d'abord sur la partie inférieure[1].

Avec un bouquet de *darbha* sur lesquels il a récité ASTRA, il fait l'incision (*ullekhana*) du [disciple], trois fois au-dessous et trois fois au-dessus du nombril. On indique en ce point une différence entre celui qui désire les jouissances et celui qui désire la libération. "Pour celui qui désire les jouissances, d'abord sur le haut du corps": ce disciple-là, il l'incise d'abord sur le haut du corps, c.-à-d. sur la partie qui est au-dessus du nombril. Tandis que l'autre, le *mumukṣu*, il l'incise d'abord sur la partie inférieure du corps, c.-à-d. la partie au-dessous du nombril, et ensuite au-dessus. Ce qui signifie qu'il touche l'amateur de jouissances (*bhuktikāma*) selon l'ordre d'émission et l'amateur de libération (*muktyarthin*) selon l'ordre de résorption.

---

[4] Avec de l'eau – ailleurs nommée eau-d'Astra – sur laquelle le *m.* de l'Astra de Śiva a été récité.

[1] La traduction suit le comm. Les derniers mots pourraient aussi se lire "puis en bas". Voir *SP3*, p. 86.

> **57.** Après avoir imposé les *mantra* sur le corps du disciple de la façon habituelle, il lui bande les yeux avec [un bandeau] neuf, bordé, blanc ou d'une autre couleur, qui a été "mantrifié" par NETRA.
>
> **58.** Le *guru* ouvre alors le rideau et, saisissant les mains [du disciple], il entre [avec lui] dans la Demeure du Maître de la Splendeur, où Mantra et Mantreśvara ont établi leur résidence.

"De la façon habituelle" signifie "de la façon commune": il dépose les *mantra* qui désignent le Cœur et le reste sur le cœur [du disciple] et les autres [endroits de son corps], en les formant comme d'habitude avec le *prāsāda* ou BAHURŪPA au début. On ne veut pas dire que les *śiṣya* ont tous le même but[1], on dira plus loin [qu'il n'en est rien]. "Avec *netra*": le mot *netra* est utilisé par métaphore pour désigner un tissu sur lequel on a récité le *m.* NETRA. On veut dire: "avec un *netrapaṭa*"; autrement il n'y aurait pas de substantif et les adjectifs [qui suivent] seraient sans support. Donc, avec un tissu qui a ce caractère[2], et qui est blanc, neuf, pourvu d'un bord; "ou avec un autre": pour ceux qui cherchent la bonne fortune ou un autre bien, il pourra être rouge, jaune, etc. Avec ce tissu, le *guru* bouche les deux yeux du disciple. Il écarte alors le rideau qui avait été mis de façon à faire écran[3] et fait entrer [le disciple], qu'il a pris par les mains, dans la Demeure – le Lieu – du Maître de la Lumière, c.-à-d. dans le *yāgagṛha*, où habitent les Mantra et les Mantreśvara[4].

---

[1] Texte peu sûr. Il semble en tout cas que N.K. veuille prévenir une lecture du *śloka* du type "puisque les *śiṣya* sont tous les mêmes..."

Noter que ce *nyāsa* des Mantra est un *sakalīkaraṇa*, qui transforme (momentanément) le disciple en Śiva. Il est noté en *SvT*, 3, 124b.

[2] D'avoir été "mantrifié" par NETRA.

[3] Cachant prob. le *maṇḍala*.

[4] Cette remarque n'est pas faite au hasard: ce sont les Mantra qui vont opérer la *dīkṣā*; il est donc nécessaire qu'ils soient présents dans le pavillon où celle-ci se déroulera (le lendemain). Et ils

Ensuite:

59. Il[1] place face à Śiva le disciple plein de foi[2], met des fleurs dans ses mains en *añjali* et, plein de foi lui-même, les lui fait lancer devant lui avec des prosternations[3].

Il place [le disciple] face à Parameśvara et le fait se prosterner; plein de foi, il lui fait lancer avec foi un *añjali* [de fleurs]. "Devant" signifie "devant Parameśvara". Il ne faut pas établir de relation entre le geste actuel et le lancer de fleur dont on parlera plus loin et qui sert à déterminer le nom selon le point de chute d'une fleur[4].

60. Il lui dit: "Ouvre les yeux, enfant, et regarde le Grand Seigneur, invisible de ceux, fussent-ils des Immortels, qui ne sont pas dignes d'être libérés!"

Il dit "à lui", au disciple: "Ô Fils! Ouvre les yeux[1] et regarde ce Parameśvara, invisible de ceux, fussent-ils des Dieux, qui ne sont pas dignes d'êtres libérés!"

61. Observant le disciple prosterné, dont les yeux sont emplis de félicité, il le relève[1] et l'installe sur un siège

---

sont présents parce que le culte de Śiva que le *guru* a fait au préalable (*śl.* 29b-30a) les a placés autour du Dieu. Notons que ce détail n'a de sens que dans la perspective de la *nirvāṇadīkṣā* dont l'*adhivāsana* est le prélude; il est sans signification si le rite se réduit (voir plus loin) à une *samayadīkṣā*.

Pour l'importance de l'Entrée dans le pavillon sacrificiel, voir *SP3*, p 78, n. 209. Pour le rite: *SP3*, pp. 88-92 et notes *ad loc.*

[1] Les *śl.* 59-60 sont cités par N. (*AP*, p. 250), avec quelques variantes.

[2] Lire *yutam* avec le ms. C, T. 266, T. 539, T. 677 et N. Les mots *śraddhayā yutam* qualifient le disciple.

[3] Trad. littérale. N.K. commente un peu différemment. Il est certain en tout cas que le disciple reste prosterné après le lancer de fleurs (voir *śl.* 61).

[4] Voir 8, 60-61.

[1] Cet ordre implique évidemment le retrait du bandeau, noté par les autres textes.

[1] Litt.: "le lève du sol".

> construit avec le *praṇava*, auprès de la Forme du Sud du Seigneur.

Voyant celui dont les yeux sont pleins de la joie suscitée par la vision de Śiva, et qui ne cesse de se prosterner, le *guru* le relève du sol et le fait asseoir sur un *praṇavāsana* près de Dakṣiṇāmūrti[2].

Ensuite:

> **62.** [Le *guru*,] faisant face à l'Est, installe face au Nord[1] [le disciple], transformé en Śiva[2] par l'aspersion et le reste. Sur la tête de ce *paśu*, il pose alors la main appelée "Main de Śiva",

Le *guru* est tourné vers l'Est. Il [installe] le *paśu*, appelé ainsi parce que sa qualité de "bétail" n'a pas été ôtée, face au Nord. Il l'a transformé en Śiva[3] par l'aspersion, le frapper, les attouchements et les autres rites[4]. Il le touche alors sur la tête avec la Main de Śiva dont on a parlé plus haut[5]. Il le touche: il le "touche" en récitant un *mantra*[6].

---

[2] Le terme ici ne signifie rien d'autre qu'Aghora. Voir *SP3*, p. 480, n. 35.

[1] Donc face à la Forme du Sud (voir *śl.* 61).

[2] Lire *śivīkṛtam* avec les ms A, C, et T. 266, T. 539 et T. 677. Il s'agit du disciple. Le seul problème qui se pose est de savoir si le *nyāsa* des Mantra de Śiva noté en 57a suffit pour que l'on puisse déclarer que le disciple est (momentanément) "devenu Śiva"; ou si le mot *śivīkṛtam* implique un nouveau rite. Cette seconde hypothèse est soutenue entre autres par *SP3* (premier *nyāsa* p. 86, *śl.* 103b; deuxième, p. 92, *śl.* 106); *AP*, qui suit Somaśambhu; et *SvT* (3, 124b puis 131-141). Il s'agirait alors ici d'une *bhūtaśuddhi* complète, suivie de l'imposition des 38 *kalā* de Sadāśiva, c.-à-d. d'un *sakalīkaraṇa* au sens fort du terme.

Noter que ces transformations n'empêchent pas le disciple d'être appelé *paśu* (car il ne perdra son *paśutva* que par la *nirvāṇadīkṣā*). Mais, complétées par le rite de la Main de Śiva, elles le rendent apte à faire son premier culte à Śiva. Voir *SvT*, 3, 145b.

[3] Lire *śivīkṛtya* avec le ms. C et T. 266, T. 539, T. 677.

[4] N.K. semble renvoyer simplement aux rites décrits en 54b-57a. Mais son comm. n'exclut pas absolument qu'une nouvelle série de rites ait lieu au stade actuel. Voir n. 2.

[5] Au *śl.* 14.

[6] Le *mūlamantra*. Voir *SP3*, p. 96 ou *SvT*, 3, 142a (*dhāmoccārya*).

Comment est cette Main de Śiva? Il le dit:

> **63.** [cette main] odorante de fleurs et de parfums, qui illumine l'espace et le Chemin grâce à l'éclat du Śiva qu'on y a adoré, et qui affaiblit les masses d'Obstacles qui s'opposent à la libération.

[Cette main] qui est parfumée, c.-à-d. sent bon, par l'effet des guirlandes et des pâtes odorantes comme le camphre; par qui les Directions sont éclairées, c.-à-d. illuminées, et le Chemin des *pāśa*, c.-à-d. la Voie (*adhvan*), éclairé[1], grâce à l'éclat du Seigneur adoré sur elle; qui confère aux masses d'Obstacles qui s'opposent à l'accès à la libération (*apavarga*, glosant *mokṣa*) et qui sont les liens naturels (*sahaja*) et adventices (*āgantuka*)[2], la propriété d'être détendus, c.-à-d. affaiblis. Il est dit en effet dans la *Rauravasaṃhitā*:

> "Par le seul contact de cette Main, l'âme incorporée est libérée de ses liens. Purifiée de toute souillure, libre de toute peine, elle atteint à l'Union avec Śiva (*śivasāyujya*)[3]."

Ensuite:

> **64.** Il dépose alors une guirlande dans les mains en *añjali* [du disciple] et lui dit ces mots: "Adore ici, sur le *yogapīṭha*[1], Hara qui écarte toutes les maladies!"

Mettant une guirlande dans l'*añjali* du disciple, il doit lui dire: "Adore ici, sur le *yogapīṭha*, Hara, qui efface tous les maux!" Si l'on n'a pas réussi à construire un *maṇḍapa* avec tout ce qu'il faut[2], [le disciple] adorera Śiva après l'avoir invité sur un *yogapīṭha* comme on le dira plus tard.

---

[1] Lire *prakāśitaḥ* avec toutes les sources consultées.

[2] Le *sahajapāśa* est l'*āṇavamala*; et les deux *āgantukapāśa* sont le *karman* et les dérivés de la *māyā*.

[3] Malgré toutes ces déclarations de principe, les Āgama – et le *Mṛg* pas plus que les autres – n'acceptent en aucune façon l'idée que l'imposition de la Main de Śiva suffise pour libérer le disciple. On notera que notre texte s'est contenté de dire qu'elle desserrait les liens. Voir une discussion à ce sujet en *SP3*, pp. 96-101, n. 244 et 245.

[1] Litt.: "Adore Hara qui est sur le *yogapīṭha*". Le *yogapīṭha* est un support de culte simplifié, pour la description duquel N.K. nous renvoie à d'autres textes: voir ses comm. à *cp*, 1, 62 et 1, 80.

Le mot "adore" peut être compris de deux façons. Ou le disciple se contente de lancer sa guirlande sur l'image du Dieu en lui rendant hommage en son cœur; ou il fait un culte complet. N.K. opte pour la seconde hypothèse, vraisemblable et d'ailleurs encouragée par le *śl.* 70. Le *yogapīṭha* dont parle le texte est alors un support destiné à ce premier culte personnel du disciple.

> **65-66a.** Lorsque [le disciple] a fait tout ce qu'on vient de dire, le *guru* l'amène auprès du Feu et le fait asseoir à sa droite, sur un Trône construit avec le *praṇava*. [Le disciple,] dont la pensée est fixée sur Śiva seul, saisit la base d'un brin de *darbha* dont la pointe est introduite sous le genou du *guru*[1].

Le *guru* amène auprès du Feu, et fait asseoir sur un *pīṭha* construit avec le *praṇava*, le [disciple] qui a accompli tout ce qu'on a mentionné, et dont la pensée est fixée sur le seul Śiva. Comment est [le disciple]? – Il s'accroche de la main gauche à la base – c.-à-d. la partie inférieure – d'un *kuśa*, ou *darbha*, dont la pointe entre sous le genou du *guru*. Cela veut dire que l'*ācārya* installe le *śiṣya* de telle sorte que l'extrémité[2] d'un *darbha* étant coincée dans l'articulation de son propre genou, le disciple en saisisse la base avec sa main gauche.

Pourquoi fait-il cela? Il le dit:

> **66b-67a.** La[1] *nāḍī* du disciple, représentée par le *kuśa*, se perd dans celle du *guru*. C'est par cette *nāḍī* en effet que [le

---

[2] Ou mieux, avec la leçon *maṇḍalasya* (non attestée): "puisqu'on n'a pas encore construit le *maṇḍala*". L'allusion serait au *maṇḍala* soigné qui sera fait le jour suivant. Mais pourquoi le disciple ne peut-il se servir ici pour faire son culte du *maṇḍala* simple construit en 29a (il est aussi nommé *sthaṇḍila*: voir *śl.*48 et 98a) et qui est utlisé par le *guru*?

[1] Voir *SP3*, p. 106 et notes *ad loc.*

[2] Il vaudrait peut-être mieux lire *praviṣṭaprāntadarbhakāṇḍam* avec T. 539 (C et T. 677 évoquent cette leçon avec leur °*pānta*), mais le sens n'en serait pas modifié.

[1] Le *śloka* explique la signification du geste précédent, nommé *nāḍīsandhāna* ou "jonction par les *nāḍī*". L'explication donnée n'est valable que dans la perspective d'une *nirvāṇadīkṣā* le lendemain. Si celle-ci ne doit pas avoir lieu, il faut probablement supprimer cette phase. Il y a cependant d'autres façons de concevoir le *nāḍīsandhāna*: voir *SP3*, p. 108, n. 259 et ici, Index. Dans tous les cas, il peut être vu comme l'établissement d'une communication stable et aisée entre les corps subtils de deux personnes ou divinités, par où passera, s'il le faut, l'âme elle-même lors d'imaginaires déplacements.

> disciple] va être "pénétré"[2], à plusieurs reprises, en vue de la "disjonction", de la "saisie" et du reste[3].

La *nāḍī* qui est celle du disciple, sous forme de *darbha*, va se perdre dans celle du *guru*: il faut imaginer cela. [Cette union est nécessaire] parce que le disciple va être continuellement "pénétré" par [la voie de] cette *nāḍī*, pour que puissent être accomplies ces actions que sont la disjonction [de l'âme et] du corps, la "saisie", etc.

> **67b-68a.** Pour opérer cette union, le *guru* offrira trois oblations avec le *praṇava*, le *mantra* du Cœur ou le *mūlamantra*.

Pour opérer cette union, le *guru* doit donner trois *āhuti* avec OṂ, le *m.* du Cœur ou le *mūlamantra.*

> **68b-69.** Il place maintenant la tête du disciple sur le sol et fait [sur elle] les "tombées", comme on l'a dit plus haut, avec les *mantra* dont le dernier est ASTRA. Puis il rassasie les Mantra (Aṇu).
>
> Après avoir offert des oblations réparatrices, il donne l'oblation plénière en récitant [le *mantra* de] Śiva.

Le *guru*, amenant la tête du disciple en contact avec le sol, offre les *sampāta* comme plus haut, avec les *guṇa*, c.-à-d. les *mantra*[1], dont le dernier est ASTRA. Le sens est le suivant: avec le *mūlamantra* et les cinq *aṅga*[*mantra*][2], il accomplit le *sampātahoma* selon la méthode expliquée plus haut, à savoir: en disant "SVĀ" [quand il verse] sur le feu, et "HĀ" [quand il verse] sur la tête.

Ensuite il fait le *tarpaṇa* des Mantra. Puis il donne des *āhuti* en guise de

---

[2] Plutôt que "percé", puisque la voie de pénétration est établie.

[3] Voir Index sous "grahaṇa" et "viśleṣa". Bon ex. aux *śl.* 77b-79a.

[1] Voir Index, sous "guṇa".

[2] Donc six *mantra*, les *brahmamantra* étant omis. C'est la *saṃhitā* minimum (celle de Somaśambhu: voir *SP3*, pp. 71-73, n. 193), mais ce n'est pas celle du *Mṛg*. On pourrait comprendre le texte autrement. Voir *śl.* 43 et comm.

prāyaścitta, selon ses disponibilités en produits [d'offrande], etc.[3]; et, en se rappelant Parameśvara[4], il offre la *pūrṇāhuti.*

[Indra] indique, pour conclure, que ce qui précède représente le *saṃskāra* nommé "initiation régulière" (*samayadīkṣā*)[1]:

> **70.** Tel est le rite "régulier".
> Celui pour qui on l'a fait acquiert l'aptitude à entendre, à adorer et à se rappeler, tous actes qui permettent de vaincre ce qui éloigne de la santé [spirituelle].

Ainsi a été dit le rituel nommé "initiation régulière". Celui pour qui il a été accompli acquiert l'aptitude, c.-à-d. la capacité, à l'égard des actes que sont l'"audition" et le reste. Ces actes sont dits "victorieux de ce qui éloigne de la santé" parce qu'ils vainquent nécessairement – ont prédominance sur – les afflictions que sont l'ignorance et le reste[2]. Et ces dernières sont appelées "éloigneuses de santé"[3] parce que la santé (*ārogya*, glosé par *anāmaya*), qui n'est autre que la libération (*nirvṛti*), est loin d'elles – à une grande distance.

Ici, l'audition ou *śruti*, c'est l'étude des traités de Parameśvara. L'adoration (*arcā*), c'est le culte (*pujā*). Le "rappel" (*smṛti*), c'est la représentation mentale. Elle prend deux formes: ce qu'on appelle "contemplation" (*dhyāna*), à savoir la représentation d'une forme [divine] qui a dix bras, cinq visages, etc.[4]; et ce qu'on appelle *japa*, c.-à-d. la répétition, commandée par la Puissance du Souffle, de la formule qui exprime [cette divinité] et qui a telle ou telle extension[5].

Résumons: par la *samayadīkṣā*, [le disciple] est habilité à l'étude des *śāstra*, au culte, au *japa* et à la méditation, [actes] susceptibles de guérir toutes les afflictions[6].

---

[3] On peut ajouter: "en temps, etc." N. K. explique ici indirectement pourquoi le texte n'a pas indiqué le nombre d'oblations réparatrices à faire.

[4] En récitant mentalement son *mantra*. Mêmes rites en *SvT*, 3, 152-157a.

[1] Voir *SP3*, ch. I et Intr., pp. xxx-xxxv; et *SvT*, 3, 157b, intr.

[2] Le terme *avidyādayaḥ* renvoie peut-être à la liste des *kleśa* de *YoSū*, 2-3.

[3] Litt.: "ayant la santé loin".

[4] Voir 3, 6; 3, 14b; 3, 45b; 3, 47b; etc.

[5] Noter cette glose du mot *smaraṇa*, qui permet de comprendre maintes indications du texte (voir 2, 29b; 2, 31a; etc.; et ici, 69b).

[6] La possibilité, pour le *samayin*, de faire le rituel du Feu, n'est pas mentionnée. Elle l'est par le *SvT* (4, 78); mais la *samayadīkṣā* décrite par ce texte comporte une série de rites supplémentaires qui sont ici inclus dans la *nirvāṇadīkṣā* (8, 63-69).

C. SUITE DE L'*ADHIVĀSA* EN VUE D'UNE *NIRVĀṆADĪKṢĀ*

Celui qui désire recevoir la *naiṣṭhikadīkṣā*[1], jusqu'à quel stade faut-il poursuivre son *adhivāsa*? [Le Maître] le dit:

> **71.** On dira maintenant, de façon concise, les rites, l'attache des liens et les autres, que les Āgama enjoignent pour [le disciple] qui vise la Stabilité[2]. Écoute, ô toi, le meilleur des deux-fois-nés!

La stabilité (*niṣṭhā*), c'est la libération (*mukti*). Pour le *śiṣya* qui veut l'atteindre, il y a des rites – attache des liens, etc. – que les *śāstra* enseignent. On va les dire brièvement. "Écoute cela, ô toi, le meilleur des Muni!" C'est ainsi que le Muni Hārīta s'adresse à son disciple[3], après l'avoir interpellé.

Suspension de la cordelette

Il entreprend de parler de cela, du *pāśabandha*[1] et du reste:

> **72-73a.** Il[2] asperge, protège et honore une cordelette sans nœuds, dépourvue de cheveux et autres [impuretés], bien égale, et faite d'un fil de trois brins qu'une vierge a filé et qui a été triplé; puis il la tend, depuis le bout de la mèche crânienne [du disciple] jusqu'à l'un ou l'autre de ses gros orteils.

Il fait une cordelette avec neuf brins qui sont dépourvus de cheveux, d'insectes, etc., et sans nœuds, qu'une vierge a filés de façon régulière. Il l'asperge, l'entoure avec VARMAN, et lui rend hommage. Ensuite, il la tend depuis le bout de la mèche jusqu'à l'un ou l'autre des gros orteils: le gauche pour une fille, le droit pour un garçon.

---

[1] Le terme est ici syn. de *nirvāṇadīkṣā*. Voir comm.

[2] Même formule en 8, 68b.

[3] Nouveau changement de décor (voir 6, 1, comm. et 6, 33, intr.), probablement motivé par la mention des Āgama, ou de l'Āgama, dans le *śloka*.

[1] Le terme renvoie prob. au rite décrit sous le nom de *granthikalpana* (*śl.* 87b-88a).

[2] Plus de détails en *SP3*, pp. 168-170. Voir aussi *SvT*, 3, 163 *sq*. Le terme consacré pour désigner cette cordelette est *pāśasūtra*, mot que N.K. utilisera parfois, et le texte une fois seulement (voir Index).

Et pourquoi tend-il cette cordelette? [Le Maître] le dit:

> **73b-74a.** [Ce faisant], il[1] imagine la *nāḍī* centrale, divine, ce lieu où l'*ātman* est présent[2], en pensant qu'elle est un agrégat de liens, le lien fait de *māyā* et les autres.

La *nāḍī* médiane, nommée Suṣumnā, est dite "centrale" (*vaiṣuvatī*), parce qu'elle est au centre (*viṣuvat*)[3]; et on parle de "centre", parce qu'il s'agit d'une position médiane, qui laisse de côté les courants de gauche et de droite, où résident la Lune et le Soleil[4]. Elle est "divine", parce que la Śakti suprême y réside. Elle est aussi le lieu où l'*ātman* est présent[5]: l'*ātman* en effet se tient dans cette *nāḍī*[6], représentée par le *sūtra*. Et c'est alors qu'il est là qu'il est libéré de ses liens par une série de rites – l'union [avec les matrices][7], la naissance, la consommation du *bhoga*, etc. –, précédés par l'installation [sur le *sūtra*] des objets désirés[8].

Il faut dès lors imaginer que le *pāśasūtra* est en outre[9] le "refuge" des trois sortes de liens que sont les dérivés de la *māyā* (*māyeyapāśa*), l'*āṇava*[*mala*] et le *karman*[10]. On fera le frapper, le tranchage, et les autres [actes] concernant ces

---

[1] *śloka* cité par N. (*AP*, p. 270), avec des variantes.

[2] La leçon *sannidhir ātmanaḥ parā* (n. 10 de Bhatt) est aussi celle de N. et des trois nouvelles sources. Nous retenons cependant la leçon imprimée, que N.K. commente.

[3] Voir *SP3*, p. 358 *sq*, où ce mot se présente aussi dans un contexte où la traduction "équinoxe" ne saurait convenir.

[4] À gauche, Iḍā, où est la Lune, et le soma; à droite Piṅgalā, où est le Soleil, et le poison; au centre, Suṣumnā, dont il est question ici, où est le Feu. Ce sont les trois *nāḍī* principales.

[5] L'*ātman* est omniprésent. Mais le rituel l'imagine "rassemblé" en quelque sorte, à un niveau de la *nāḍī* qui peut varier selon les cas, en général le Cœur (subtil). Voir 77b.

[6] Pendant le rituel: voir *śl.* 77b-79a.

[7] Ou avec son *karman*? Voir 8, 87.

[8] Il s'agit probablement de ce que 8, 93 nomme *paśor arthāḥ* et qui ne sont autres que les conséquences des liens qui vont être bientôt (81b-84a) placés sur la cordelette.

[9] Ajouter *ca* avec C (Bhatt, éd. crit., n. 17), T. 266, T. 539 et T. 677.

[10] C'est parce que l'*ātman* sera sur le *sūtra* (qui est la *nāḍī*) qu'il faudra y déposer les *pāśa*, c.-à-d. tous les existants non spirituels de l'univers; car la *dīkṣā* est une intervention divine qui rompt la relation entre *paśu* et *pāśa*, le théâtre de cette action étant le *sūtra*, où les deux acteurs doivent se trouver ensemble. Voir *SP3*, Intr.

pāśa [en considérant qu'] ils se trouvent sur le *sūtra*, non sur le corps du disciple. Il est dit en effet dans le *Svatantra*[11]:

> "Les liens seront attachés, tranchés, puis brûlés, [en pensant] qu'ils se trouvent sur le *sūtra*, non sur le corps."

Union de la nāḍī *à la cordelette*

Ensuite, que doit faire le *guru*? Il le dit:

> **74b-75.** [Le *guru*][1] entre[2] dans le disciple par la voie de la *nāḍī*. Pour séparer [du corps] la [*nāḍī* centrale], il dit le nom au datif, précédé de OṂ et suivi de HUṂPHAṬ. Il la saisit alors et, par la voie de la *nāḍī*, l'unit à la cordelette, placée entre deux HṚD formant écrin.

Il pénètre dans le corps du *śiṣya* par la *nāḍī* de gauche. Pour séparer la *nāḍī* [centrale][3], il prononce le nom, au datif, de celui qui est à initier, avec le *tāraka*, c.-à-d. OṂ, au début, et HUṂPHAṬ ensuite. Il dit donc: "Oṃ, à Devadatta[4], Huṃ Phaṭ, j'accomplis la disjonction de la *nāḍī*!" En disant cela, il la saisit, c.-à-d. saisit cette *nāḍī* centrale et, sortant par la *nāḍī* de droite, il la fait pénétrer dans le *sūtra*, enfermée entre deux *m.* du Cœur.

---

[11] Voir *SvT*, 3, 174b:
bandhyāś chedyās tathā dāhyāḥ sūtrasthāne na vigrahe|
(le mot *pāśāḥ* est à la ligne préc.).

[1] Voir *SP3*, p. 172.

[2] Le point n'est jamais précisé, mais il est évident que c'est la partie spirituelle du *guru* (c'est le seul agent possible) qui fait ces va-et-vient.

[3] Il semble qu'il faille bien distinguer, comme le fait N.K. dans son comm., la *nāḍī* qui est l'objet du rite et celles qui servent de voie de passage du *guru* au disciple et inversement. Ces dernières sont matérialisées par le *darbha* qui unit les deux personnages (*śl.* 65-67a) et restent en place, tandis que la *nāḍī* centrale, conçue comme une Śakti, va gagner le *sūtra* avec qui elle se confondra. Certains ouvrages cependant font placer sur le *sūtra* les trois *nāḍī* (voir *SP3*, p. 172, *śl.* 8b et n. 25), et il ne faut pas exiger trop de logique de ces procès imaginatifs.

[4] Le texte ne précisait pas de qui était le nom à prononcer. Ce pourrait être celui de la *nāḍī* (et non du *śiṣya*); les instructions du *Mṛg* s'accorderaient alors avec celles des manuels, où tous les *m.* cités sont formés sur le nom de la *nāḍī* (ou des *nāḍī*). Voir *SP3*, p. 169, [5c], et *SvT*, 3, 166. L'interprétation de N.K. nous semble étonnante.

Quand elle est là:

> **76-77a.** Il[1] lui rend hommage, la recouvre avec VARMAN et lui offre trois oblations[2], l'esprit concentré, en murmurant: "Pour Suṣumnā, Svāhā!"
>
> On appelle "murmure" un bruit faible, perceptible par soi seul.

Après avoir convenablement rendu hommage, et recouvert avec KAVACA, il offre trois oblations sans penser à rien d'autre en disant: "Oṃ suṣumnāya svāhā!", par la technique du murmure.

*Union de l'*ātman *à la cordelette*

Ensuite:

> **77b.** Il[1] frappe le corps avec le *mantra* d'Astra pour rassembler [en un point] la partie spirituelle (*cit*).
>
> **78-79a.** Avec ce même *mantra* il y pénètre, en sépare [cet *ātman*], semblable à une étoile ronde, et le tire jusqu'à la fin des *pāśa* avec le *mantra* du Cœur. Là, il s'en saisit avec le même *mantra* et l'unit à la cordelette avec [le *mantra* de] l'Éther, affecté du *bindu* et accompagné de la salutation et du *praṇava*.

La Conscience (*cit*), ou *ātman*, permée le corps tout entier. Pour la rassembler, c.-à-d. la concentrer en un seul endroit, à savoir la région du Cœur, [le *guru*] frappe le corps du [disciple] à initier avec le *m.* d'Astra suivi de HUṂPHAṬ[2]. Puis il entre [dans ce corps] par la *nāḍī* de gauche et sépare, "avec ce même *mantra*", c.-à-d. avec le *m.* d'Astra, le *caitanya*, semblable à une étoile scintillante, qui se trouve[3] au centre du Lotus du Cœur. Il le place entre deux *m.* du Cœur[4] et l'attire spécialement jusqu'au *dvādaśānta.* "Avec le même *mantra*", c.-à-d. avec le *m.* du Cœur mentionné juste auparavant, et le geste-de-dissolution (*layamudrā*)[5], il s'en empare, c.-à-d. le place en lui. Ensuite, "avec l'Éther", c.-à-d. la syllabe HA qui désigne l'Éther[6], [affectée du *bindu*][7], précédée de OṂ et suivie de la salutation (NAMAḤ)[8], il l'unit au *sūtra.*

---

[1] Le *śl.* 76 est cité par N. (*AP*, p. 271).

[2] La raison d'être de ces *āhuti* est donnée plus loin, en 81a.

[1] La ligne 77b est citée par N. (*AP*, p. 273).

Pour le procès qui fait l'objet de ce passage, voir *SP3*, pp. 176-178 (et pp. 116-123 pour des explications plus détaillées) et Pl. I et II.

[2] Soit "HAḤ HUṂPHAṬ" dans l'hypothèse où la lettre de Śiva est H (voir 1, 3, notes).

De plus:

> **79b-80a.** Il[1] doit alors imaginer que le corps terrestre [du *śiṣya*], ce corps de *pāśa* qui occupe la cordelette, est entièrement pénétré par l'*ātman*, c'est-à-dire par la Lumière qu'est la Puissance de Vision et d'Action portée par le corps subtil[2].

Cet *ātman*, en forme de Conscience (*caitanya*), c'est la Splendeur de la Puissance de Connaissance et d'Action qui est installée dans le corps octuple (*puryaṣṭaka*)[3]. Il faut penser que le corps terrestre, qui est sur le *sūtra*[4], est pénétré, c.-à-d. gouverné, par cet *ātman.*

Ensuite, que doit-il faire? [Le Maître] le dit:

> **80b-81a.** Il fait la Détention, protège avec la Cuirasse, et, en disant: "Pour cet *ātman*-qui-est-un-*paśu*, Svāhā!", il offre

---

[3] Après le *tāḍana* qui l'a rassemblé.

[4] Procès de *sampuṭīkaraṇa.* Voir Index. Le *m.* du Cœur est HĀṂ si H est choisi comme lettre de Śiva.

[5] Voir 5, 15, comm.

[6] Voir 1, 7.

[7] Ce qui donne HAṂ, qui est bien le *bīja* ou *mantra* de l'*ātman.*

[8] La formule est alors: "Oṃ Hāṃ Haṃ Hāṃ Namaḥ".

[1] Ces deux lignes sont citées par N. (*AP*, p. 273) avec une variante utile. La trad. qui en est donnée en *SP3*, p. 180, n. 42 diffère légèrement de celle-ci.

[2] Lire *ārūḍha-* avec les ms. A et C, T. 266, T. 539, T. 677 et N. (*AP*, p. 273).

[3] Lire: *-avasthita-jñāna-kriyā-śakti-* avec T. 539. (T. 266 et deux *ms.* ont ici une omission). Pour le terme *puryaṣṭaka*, voir *SP3*, Index. Le texte insiste sur le fait que ce n'est pas l'*ātman* isolé que l'on dépose sur le *sūtra*, mais l'*ātman* accompagné du corps subtil.

[4] Ceci nous apprend que le *sūtra* ne représente pas seulement la *nāḍī*, mais aussi le corps grossier du disciple à initier. La remarque faite à la fin du comm. de 73b-74a n'a de sens que s'il en est ainsi.

> des oblations comme plus haut, pour assurer la Présence [de l'*ātman* sur la cordelette].

Il "détient" le *caitanya* dans le *sūtra*, c.-à-d. fait en sorte qu'il ne puisse aller ailleurs. Il le protège en le couvrant de la Cuirasse (Kavaca). Puis, en disant: "Oṃ paśvātmane svāhā!", il offre trois *āhuti* pour assurer la Présence [de l'*ātman*]. "Comme plus haut": en murmurant, et avec l'esprit concentré: c'est l'extension de la règle précédente [au cas actuel].

Union des pāśa *à la cordelette*

Après avoir commencé par expliquer comment le *pāśasūtra* contenait les liens particuliers [au disciple][1], [Indra] dit maintenant qu'il est aussi le support des liens communs, Nivṛtti et les autres:

> **81b-82a.** Il[2] doit maintenant assurer la Présence, dans le même lieu, des liens ultérieurs, qui se trouvent partout dans le monde. On va dire comment.

Ensuite, il faut rendre présents, "là-même", c.-à-d. dans le *pāśasūtra*, par la méthode qu'on va dire, les *pāśa* "ultérieurs", c.-à-d. ceux qui exercent leur fonction lorsque le *mala* et autres [liens individuels] sont présents, et après eux. Ces liens "se trouvent partout dans le monde", c.-à-d. que leur pouvoir est supérieur [à celui des autres *pāśa*?], parce qu'ils perméent le monde entier. Il s'agit de ces supports (*āśraya*) que sont les *kalā* Nivṛtti, etc., dont on va parler.

> **82b-83a.** [Ce sont] les [*kalā*] à partir de Śāntyatītā, qui occupent respectivement la tête, le visage, le cœur, les parties secrètes et les jambes, et dont les domaines respectifs s'étendent jusqu'au Bindu, aux Mantreśa, à *vidyā*, à l'Eau et à la Demeure du Temps[1].

---

[1] Ceux-ci ont été introduits sur le *sūtra* en même temps que l'*ātman* et le corps subtil. Mais voir *SP3*, p. 180, n. 43 (où nos lignes 81b-84a sont d'ailleurs citées).

[2] Lignes citées, sauf les deux derniers mots, par N. (*AP*, p. 277 et p. 309).

[1] À cause des termes "Eau" et "Kāladhāman", il faut admettre que les limites indiquées sont les limites inférieures de l'extension des *kalā*. Le *vp*, 13, qui décrit le cosmos, ne donnant pas l'extension des cinq *kalā* sur l'échelle des *tattva*, on pourra se reporter à *SP3*, Pl. VI (pour le rapport

83b-84a. [Ce sont encore] les *karman* portés par elles, les Puissances qui les régissent et la Puissance de Śambhu sans laquelle les liens ne seraient pas des liens.

Ici le mot *anta* doit être relié à tous les termes [de la seconde ligne], à partir de *bindu*. La résidence (*saṃśraya*), c'est le siège ou domaine (*adhiṣṭhāna*). Ainsi, sur la tête se trouve Śāntyatītā, dont la résidence, c.-à-d. le gouvernement, s'étend jusqu'au Bindu.[1] Sur le visage est Śānti, [dont le gouvernement] s'étend jusqu'aux Mantreśa[2]. Sur le cœur est Vidyā, [dont le gouvernement] s'étend jusqu'au [*tattva*] "vidyā"[3]. Après le nombril est Pratiṣṭhā, [dont le gouvernement] s'étend jusqu'au *tattva* "Eau"[4]. Le mot "Kāladhāman" désigne Kālāgni; on entend par là le *brahmāṇḍa*, demeure de Kālāgni. Le domaine de Nivṛtti s'étend jusque-là[5]. Donc, sur les jambes, Nivṛtti, [dont le gouvernement] s'étend jusque-là. On fixe les *kalā* sur le *sūtra* de façon qu'elles occupent le même emplacement que sur le corps du *śiṣya*[6].

Il faut encore contempler, portés par Nivṛtti et les autres *kalā* qui sont sur le *pāśasūtra*, l'ensemble des objets suivants: (1) les *karman* qui se trouvent selon leur nature sur telle ou telle portion du Chemin (*adhvan*)[7], et qui devront nécessairement être consommés [pendant le rite]; (2) les Puissances de ceux qui ont autorité sur telle ou telle [*kalā*] et dont on admet qu'elles sont présentes en tel ou tel endroit[8]; (3) la Śakti de Śambhu, sans laquelle les liens ne seraient pas

---

kalā-tattva) et Pl. IV (pour la distribution des *kalā* sur le corps).

Le mot "Bindu" désigne prob. le *tattva* "sadāśiva", bien qu'en *vp*, 13, 150b-163a, les niveaux *sadāśiva* et *bindu* soient séparés. Le comm. de N.K. n'est malheureusement jamais clair sur ce point (voir aussi 8, 79, fin de la n. 22). Voir des textes parallèles en *SP3*, p. 184, n. 50, en particulier le fragment de l'*UKām* cité sous [16a].

[2] Les Mantreśa ou Vidyeśa ou Mantramaheśvara habitent le *tattva* "īśvara": la *kalā* Śānti s'étendrait donc jusque-là. Si c'est bien la limite inférieure qui est donnée, on constate que le *Mṛg* s'écarte là des autres textes et se trouve en accord avec Somaśambhu (*SP3*, Pl. VI).

[3] Toujours dans l'hypothèse où la limite donnée est la limite inférieure. Il faut alors comprendre que "vidyā" est le 26ème *tattva*, celui qui suit "puruṣa" (*ibid.*). (Si l'on admettait qu'il s'agit de la limite supérieure, il faudrait lire "śuddhavidyā".)

[4] Accord avec *SP3*, Pl. VI.

[5] La glose est pénible, et totalement inutile si l'on accepte que le texte donne les limites inférieures des *kalā*. Kālāgni étant le monde le plus bas, indiquer Kālāgni comme limite, c'est dire que Nivṛtti s'étend jusqu'à la base des mondes.

[6] Où on va aller les prendre: voir *śl.* 85.

On notera la similitude entre la distribution des cinq *kalā* sur le corps et la construction du "corps" de Śiva par les cinq Brahman pris en bloc (voir 3, 7, n. 1).

[7] Le Chemin ou Voie (*adhvan*, *ṣaḍadhvan*) est découpé en cinq sections par les cinq *kalā*; et chacune contient un certain type de *karman*: voir 8, 78-79. Voir aussi *SP3*, pp. 190-193.

[8] Il s'agit prob. des Personnages nommés Causes (Kāraṇa), qui gouvernent les *kalā*: Brahman, Viṣṇu, Rudra, Īśvara et Sadāśiva (voir Index, sous "Kāraṇa"); car le rite aura besoin d'eux. Mais, s'il

des liens; car[9] c'est gouvernés par Elle que [les liens] lient ceux qui sont à lier.

> **84b-85.** Après[1] avoir considéré [tout cela, le *guru*] doit frapper [le corps du disciple], saisir [chaque *kalā*] en l'enfermant entre deux HUṂ et l'unir à la cordelette selon la technique expliquée pour la *nāḍī* et pour le *pudgala*[2]. Il fait ensuite la Détention et, comme plus haut, offre des oblations pour assurer la Présence.

Après avoir considéré l'ensemble des objets (*prameya*) dont on a parlé[3], il frappe avec le *m.* d'Astra, met [la *kalā* visée] entre deux HUṂ et l'unit au *sūtra*. L'union au *sūtra* de la *nāḍī*, c.-à-d. de Suṣumnā, et celle du *pudgala*, c.-à-d. de l'*ātman*, ont été expliquées plus haut. Il faut faire de la même façon l'union [au *sūtra*] des objets actuels. Lorsqu'un objet a été détenu, [le *guru*] doit comme auparavant faire un *homa* en offrant des *āhuti*, pour effectuer sa Présence.

Rassasiement des pāśa; *leur séparation*

> **86a.** Il procède[1] à un nouveau "rassasiement" des liens[2], pour manifester leur force.

Il doit procéder à un nouveau[3] *tarpaṇa* des *pāśa*, qui est fait pour manifester clairement leur force.

---

en est ainsi, la glose de N.K. aurait pu être plus claire.

[9] Ôter le *daṇḍa* qui suit *pāśatvam*, et en mettre un après *pāśayanti*.

[1] Voir *SP3*, pp. 182-188 et *SvT*, 3, 178-184a.

[2] Noter le terme de *pudgala* dans le sens d'*ātman*.

[3] Avant de se saisir d'une *kalā* pour la mettre sur le *sūtra*, le *guru* doit contempler en pensée les objets qui lui sont associés et que les lignes précédentes viennent d'énumérer. On notera que le *Mrg* n'enjoint pas de considérer ici en chaque *kalā* la portion des autres *adhvan* qu'elle peut contenir, comme le font *SP3*, pp. 182-188 et les textes parallèles. Jusqu'ici notre texte n'a d'ailleurs fait aucune mention de ce sextuple *adhvan*. Mais voir 8, 71b-72.

[1] Voir *SP3*, p. 194. Ce *tarpaṇa* est noté en *SvT*, 3, 183.

[2] À partir d'ici, le mot "lien" ne désignera le plus souvent que les liens dits "communs", c.-à-d. les *kalā* cosmiques, avec ce qu'elles contiennent.

[3] "Nouveau": prob. parce qu'en unissant chaque *kalā* au *sūtra*, il avait offert des oblations qui constituaient un premier *tarpaṇa*.

[Ces liens], dont la force est pleinement manifestée [, voici ce qu'il leur fait]:

> **86b-87a.** Pour séparer ces *pāśa*[1], qui sont attachés très fortement [l'un à l'autre], il doit leur offrir à chacun trois oblations, dans l'ordre inverse [de celui du *nyāsa*], avec l'Arme (Asi), unie avant et après aux mots [convenables].

Pour séparer ces liens difficiles à écarter[2], c.-à-d. pour les détacher, il doit offrir trois *āhuti* à chacun, "dans l'ordre inverse", c.-à-d. dans l'ordre opposé à celui de leur *nyāsa*, donc en commençant par Nivṛtti. Il le fait avec le *m.* d'Astra pris entre OṂ et HUṂPHAT, OṂ étant le premier[3]. En effet, l'expression "unie avant et après aux mots" signifie ceci: unie au début et à la fin, c.-à-d. en commençant et en terminant, aux deux mots que sont le *praṇava* et HUṂPHAṬ.

Confection des nœuds

Il parle de la confection des nœuds[1]:

> **87b-88a.** Aux extrémités des sections, qu'il aura auparavant marquées de *rocanā*, [le *guru*] fera maintenant des nœuds avec ASTRA, après avoir frappé [les *pāśa*] avec une fleur ou autre chose.

Les sections, ou portions, du *pāśasūtra* qui est accroché au corps du *śiṣya* sont: les pieds, le nombril, le cœur, le visage et la tête, domaines [respectifs] des *kalā* Nivṛtti, etc.[2] À leurs extrémités, il fera des marques avec de la *gorocanā*;

---

[1] Ici, seulement les *kalā*. *SvT*, 3, 185 parle de *dīpana*.

[2] L'extrême soudure ne peut être que celle qui attache les *kalā* entre elles, et qui assure la solidité du Cosmos. Le rite actuel affaiblit ce lien interne du monde, probablement pour préparer le rite du lendemain, où les *kalā* seront "purifiées" séparément. Dans ce cas, il faut voir le rite suivant (87b-89a) comme la reconstitution, entre les *kalā*, d'une attache faible, qui remplace la soudure naturelle forte.

[3] Lecture en accord avec les explications qui (dans notre trad.) suivent. On notera l'usage du terme *pada* pour désigner OṂ et HUṂPHAṬ. Voir 6, 74b et comm.

[1] Voir *SP3*, pp. 196-202. Les n. 84 et 86 *ad loc.* mentionnent plusieurs interprétations divergentes de ce rite de *pāśabandhana* (ou *kalābandhana*). Le terme ici n'est pas prononcé, mais il apparaît en 90a, et le rite était annoncé au *śl.* 71 comme étant le premier à accomplir à l'égard des *pāśa*. Voir *SvT*, 3, 186-187.

[2] Voir *śl.* 82b. Ces domaines sont vus maintenant sur le *sūtra*, qui se trouve ainsi découpé en

puis il fera là des nœuds avec le *mantra* d'Astra, après avoir fait des joints (*sandhi)*[3] par le frapper, etc.[4], opérés avec une fleur ou autre chose.

Il dit à quoi servent ces nœuds:

> **88b-89a.** Ces[1] liens, qui présentent des joints entre leurs sections, seront [plus tard] tranchés aux nœuds. Dans notre monde aussi, les choses qui présentent des joints, comme les chaînes, sont mises en pièces à partir de ceux-ci.

Ces *pāśa* "ont des joints entre leurs sections": ils possèdent des joints, c.-à-d. des attaches, entre leurs sections. C'est pour cette raison qu'ils seront tranchés aux endroits où il y a des nœuds, c.-à-d. aux endroits où il y a des attaches. En effet, dans notre monde aussi, n'importe quel lien, une chaîne par ex., qui présente des joints, est de ce fait coupé aux jointures – aux endroits où il y a une attache –, et pas autrement.

Maintenant: lorsqu'il accorde sa grâce à ceux qui sont initiables (*anugrāhya*)[1], Parameśvara, qui a pris place dans l'*ācārya*, utilise comme instrument les Mantra. C'est avec eux qu'il effectue le tranchage des liens et le reste. Or, de même qu'une épée, ils n'ont la capacité d'accomplir leurs fonctions que s'ils sont aiguisés. Il faut donc les "aiguiser", en utilisant les terminaisons cruelles (*krūrajāti*)[2], comme PHAṬ. Aussi [le Maître] dit-il:

---

cinq segments consécutifs. Noter *nābhi* ici, au lieu de *guhya* en 82b.

[3] Le texte n'est pas sûr, mais les leçons des mss. ne sont pas meilleures. Tout se passe comme si N.K. pensait que le "frapper etc.",qui précèdent la confection des nœuds, réalisaient effectivement la *sandhi* que le nœud matériel symbolise. Voir cependant n. 4.

[4] Le *ādi* semble de trop. Le texte le plus proche (*SvT*, 3, 186) parle de frapper avec une fleur. Et le nôtre suggère simplement qu'on peut aussi "frapper" avec autre chose (cendre, etc.). Le *SvT* cependant ajoute (3, 187b) que, "lors du *bandhana*, on considère l'extension du *karman* et des objets"; ce qui pourrait inviter à choisir ici la leçon de T. 539: *taḍanābhisandhipūrvakam* et comprendre: "après avoir fait le *tāḍana* et considéré [l'extension des autres *pāśa*]". Cela résoudrait la difficulté soulevée par le mot *sandhipūrvakam*.

[1] Lignes citées par N. (*AP*, p. 297).

[1] Répétons qu'*anugraha* signifie *dīkṣā* et qu'*anugrāhya* est syn. de *dīkṣya*.

[2] Voir la liste des *jāti* en 1, 9. Il faut en supprimer NAMAḤ et SVĀHĀ au moins (mais peut-être aussi VAṢAṬ ou/et VAUṢAṬ) pour avoir les *jāti* cruelles. Les seules certaines parmi ces dernières sont HUṂ, PHAṬ, et leur combinaison HUṂPHAṬ.

89b-90a. Pour[3] l'éveil, [il faut utiliser] HUṂPHAṬ. Pour le tranchage, la disjonction et l'attache, il faut utiliser les appellations, les instruments d'Īśa et les terminaisons cruelles, prises dans l'ordre.

L'éveil (*prabodha*), c'est l'activation (*dīpana*). Pour accomplir ce rite, on utilisera la *jāti* HUṂPHAṬ. C'est dit ailleurs[4]: "Le *dīpana* du Mūlamantra et de ses Membres est un nouveau *homa*[5], fait avec HUṂPHAṬ."

L'appellation, c'est le nom du rite que l'on souhaite accomplir, le tranchage par ex. L'instrument d'Īśa, ce sont les Mantra. Les terminaisons cruelles, ce sont HUṂPHAṬ et les autres. Pour le tranchage, la disjonction et l'attache des liens, on utilisera [une formule qui comprend] l'appellation, l'instrument d'Īśa et[6] la *jāti* cruelle qu'il faut. Par ex.: "Oṃ Huṃphaṭ! Je coupe le lien!", ou "Je le détache!" ou "Je l'attache!" "Dans l'ordre": il ne faut pas prendre en considération l'ordre des mots du texte, mais celui qu'impose le sens. D'abord l'attache des liens, puis leur disjonction, puis leur tranchage[7].

---

[3] Voir *SP3*, pp. 158-164. L'introduction montre que N.K. lit le *śloka* présent, non seulement comme l'énoncé d'une règle générale concernant l'usage des *jāti* pour tel ou tel acte de la *dīkṣā*, mais comme l'injonction de faire ici un *dīpana* des Mantra (comme en *SP3*, pp. 160-164). À notre avis, ce serait plutôt un *dīpana* des *pāśa* (comme en *SP3*, p. 194) qui devrait se situer ici, puisque les trois autres actions mentionnées concernent ces *pāśa*. Un *śloka* qui donnait cette injonction en termes clairs a dû être perdu. Voir *SvT*, 3, 184-185.

[4] Source non identifiée.

[5] T. 266 et T. 539 ont *huṃphaṭ huṃphaḍ paro* (ou *varo) homo...dīpane*: "Pour le *dīpana* du Mūlamantra et de ses Membres, le meilleur *homa* se fait avec HUṂPHAṬ HUṂPHAṬ."

[6] Ou: "des formules qui contiennent l'appellation [nécessaire] et ces instruments d'Īśa que sont les *jāti* cruelles". Cette lecture est suggérée par le *mantra* donné ensuite, où il n'y a rien d'autre que l'indication du nom de l'acte et une *jāti*. Mais: (1) le texte de cette formule peut avoir été corrompu très tôt; (2) en 8, 113-114, on fait le *viśleṣa* avec ASI et le *chedana* avec ŚIVA et ASTRA, ce qui montre que des *mantra* sont nécessaires, et pas seulement les *jāti*; (3) il n'est pas usuel de dire que les *jāti* sont des *mantra*, ce qu'il faudrait, dans cette hypothèse, faire dire au texte un peu plus haut. "L'instrument d'Īśa est constitué par les Mantra, c.-à-d. les *jāti*, etc...". Nous écartons donc cette lecture.

[7] Le *pāśabandhana* s'identifie probablement avec le *granthikalpana* enjoint en 87b-88a (voir cependant *śl.* 104, comm. et n. 2). Le *viśleṣa* et le *chedana* sont des actes du lendemain: 8, 112b-113a et 113b-114a.

Il resterait à faire correspondre à ces trois actes, comme le suggère le texte, une liste de *jāti* bien arrêtée; mais aucune indication de cet ordre n'est donnée par N.K., qui semble ne s'intéresser qu'à la séquence des actes.

Mise à l'abri de la cordelette

Lorsque l'activation des Mantra[1] est accomplie, que faut-il faire? Il le dit:

> **90b-91a.** Ensuite, après avoir fait des "tombées" sur les liens[2] et les avoir présentés à Śambhu, celui qui connaît [la règle] les dépose auprès du Vase en disant: "Protège-les!"

Le *pāśasūtra*, sur lequel il fait d'abord un *sampātahoma*, [le *guru*] le présente d'abord au Śiva qui est sur le *sthaṇḍila*. Puis il le place auprès du *kalaśa*[3] en demandant [au Śiva qui l'habite]: "Ô Bhagavan! Protège ceci!"

> **91b-92a.** Lâchant le *darbha* [qui le reliait au *guru*], le disciple se lève et adore Śiva successivement dans la Demeure du Feu, dans le Vase et dans le *guru*, [en terminant chaque fois] par une prosternation et une circumambulation dans le sens droit.

Par les mots: "...saisit la base d'un brin de *darbha* dont la pointe est introduite sous le genou du *guru*"[1], on a dit plus haut que le disciple devait saisir un *darbha* pour que s'effectue l'union par les *nāḍī*. Il lâche ici ce *darbha*, se lève, et adore Bhagavat dans Agni, dans le *kumbha*, dans le *guru* et sur le *sthaṇḍila*[2]; puis il fait un *pradakṣiṇa*.

---

[1] Voir *śl.* préc., n. 3.

[2] Sur le *pāśasūtra*, prob. détaché de la mèche du *śiṣya* (mais voir *SP3*, pp. 202-204 et n. 87). Pour le *sampāta*, voir *śl.* 43-45.

[3] Séquence analogue en 46-47a. Mais ici le *pāśasūtra* est mis sous la garde du Śiva du Vase pour toute la nuit. Voir *SvT*, 3, 189.

[1] Voir *śl.* 66a.

[2] Des quatre supports de Śiva, autres que le disciple lui-même, qui se trouvent dans le *maṇḍapa* (voir *SP3*, p. 28), le texte ne note que trois, omettant le plus important. N.K. le complète sur ce point; mais il serait bien étrange que le culte du *sthaṇḍila* (c.-à-d. du *maṇḍala*) se fasse en dernier.

Consommation du pañcagavya *et du* caru
Rite du bâtonnet

92b-93a. Sur[1] trois *maṇḍala* tracés au-dehors avec de la bouse de vache pure, le *deśika* lui [donnera] alors le *pañcagavya* et le riz sacrificiel, ainsi que le bâtonnet pour les dents.

Ensuite, sur trois *maṇḍala* qui sont tracés à l'extérieur, devant la porte [du *maṇḍapa*], avec de la bouse de vache qui a touché le sol[2], le *guru* doit donner – lier à ce verbe, qui est plus loin – au disciple du *pañcagavya*, du *caru* et le bâtonnet pour les dents, dans cet ordre.

Il donne la règle qui concerne le bâtonnet pour les dents[1]:

93b-94a. Le bâtonnet pour les dents[2] est tiré d'un arbre à latex; il doit avoir son écorce, un nombre impair de joints[3] et être sans défauts. [Le *guru*] le donnera avec [les *mantra* de] Śiva et [de] Ses Membres, ou avec le [*mantra* du] Cœur.

Le *dantadhāvana* est un morceau d'arbre à latex, pourvu de son écorce, d'un nombre impair de nœuds (*granthi*, glosant *parvan*) et sans défauts. Le *guru* le donne après avoir récité sur lui les *m.* de Śiva et de Ses Membres ou le *m.* du Cœur.

94b-95a. Ce bâtonnet est signe de l'observance par laquelle [le disciple demande à Śiva] d'accepter sa très grande dévotion. Selon la direction où il tombe, [le *guru*] qui sait

---

[1] La ligne 92b est citée par N. (*AP*, p. 299), sans variantes. Pour ces trois rites, voir *SP3*, pp. 206-212.

[2] Comme au *śl.* 9.

[1] Aucune instruction n'est donnée en ce qui concerne le *pañcagavya* et le *caru*. Peut-être un passage du texte est-il perdu, qui se situerait avant la ligne 93b. Voir *SP3*, *loc cit.*

[2] Le mot *dantadhāvana* est ici syn. de *dantakāṣṭha* (voir *SP3*, p. 212, n. 119)..

[3] Nous traduisons ainsi à cause du comm. Mais le texte voulait peut-être dire "entre-nœuds"? Cela renverserait la règle.

> distinguer entre le bon et le mauvais connaîtra [la réponse de Śiva][1].

Grâce à ce bâtonnet à dents qui, lancé vers le haut après un brossage de dents[2], tombe dans l'une ou l'autre des directions[3], le *guru* qui sait reconnaître les signes de bon ou de mauvais augure saura si [ce qui se présente] est bon ou mauvais. Comment est le bâtonnet? – Il est le signe, parce qu'il la "marque" ou la caractérise, de l'observance (*vrata*) qu'est la consommation du *pañcagavya* et du *caru*, et ce qui suit[4]. Or ce *vrata* est fait pour obtenir que Parameśvara reconnaisse, c.-à-d. accepte, agrée, la grande dévotion (*sevā*) que le disciple a envers le Seigneur Īśvara[5]. Cette dévotion est dite "grande", exceptionnelle, parce que le disciple n'est porté que vers Śiva.

En conséquence de ce *vrata*, la grâce de Parameśvara est, sans exception et immédiatement, accordée[6]: telle est l'intention [du rite].

Voici [les résultats]:

> **.95b-96a.** [Si le bâtonnet tombe][1] dans la direction de Hari (Indra), de Soma, de Varuṇa ou d'Īśāna, le fruit désiré sera obtenu sans difficultés. [S'il tombe] dans une autre direction, [le *guru*] devra offrir cent oblations avec ASI.

---

[1] Trad. faite en fonction du comm.

[2] N.K. introduit cette instruction, que ne comportait pas le texte. Tout se passe comme s'il était gêné par l'usage de *dantadhāvana* dans le sens de *dantakāṣṭha*. Pour une discussion sur la technique du "lancer", voir *SP3*, p. 210, n. 114.

[3] Il semble qu'il ne s'agisse que de la direction, prob. repérée sur un *maṇḍala* sommaire, où se trouve le bâtonnet après sa chute. Mais voir *SP3, loc. cit.*

[4] Le *ādi* ne peut se referer qu'au rite du bâtonnet lui-même; ou au brossage de dents qui éventuellement le précède. Selon N.K., ce sont ces trois actes qui constituent le *vrata* dont on parle. Mais on pourrait imaginer qu'un *vrata* de plus longue durée a précédé la cérémonie de la *nirvāṇadīkṣā* dont on nous décrit les préliminaires.

[5] Pour qu'Il accepte la dévotion du disciple? Ne serait-ce pas plutôt pour qu'Il dise s'Il l'accepte? Le texte toutefois ne se prête pas à cette traduction.

[6] Le texte est corrompu. En plus de la lecture (n. 16 de BHATT) du ms. C (qui est aussi celle de T. 677) nous relevons, après *vratāt, asaṅkarībhavatāvātirekeṇa* (T. 266) et *asukarībhavatā vyatikareṇa* (T. 539), qui sont peut-être les témoins d'une ancienne leçon plus satisfaisante.

Il faudrait pouvoir lire: "On saura tout de suite si la grâce de Parameśvara sera accordée ou pas."

Ou bien on lira la dernière phrase du comm. comme s'il y avait "en conséquence de ce *vrata, s'il réussit*, on saura que..."

[1] Voir *SP3*, pp. 210-211, notes; *SvT*, 3, 194-195a; *BS*, 85, 9.

Si le bâtonnet tombe du côté d'Indra, qui est l'Est, du côté de Soma, qui est le Nord, ou du côté de Varuṇa ou d'Īśāna, l'obtention du fruit désiré se fera sans obstacle. S'il tombe ailleurs que dans ces quatre directions, il faut faire un *homa* de cent *āhuti* avec le *m.* d'Astra[2].

> **96b-97a.** Ensuite, pour apaiser les Empêcheurs[1] issus des trois matrices, [il offrira encore] trois cents oblations, avec ŚIVA, ASITĀṄGA et avec l'Arme (ASI) qui détruit tous les Obstacles.

Ceux qui ont trois matrices, c.-à-d. trois lieux de naissance, à savoir le corps, la voix et la pensée, sont dits "à trois matrices". Ces Empêcheurs, ou Obstacles, qui naissent des trois sortes de délits – corporels, mentaux et vocaux – il faut, pour les "apaiser", faire des oblations: avec le *mūlamantra* pour effacer les fautes nées du corps; avec ASITĀṄGA, c.-à-d. AGHORA, pour se protéger contre les infractions à la règle commises avec la voix; et avec l'Arme (ŚASTRA) habile à chasser les troupes d'Obstacles, pour abolir les fautes rituelles mentales[2]. Il offrira ainsi – il faut relier les indications actuelles au mot *juhuhyāt* qui vient plus haut – avec ces trois [*mantra*], trois cents oblations.

Le mot *vā* est là pour compléter le pied. Ou bien, gardant à l'esprit qu'il y a trois sortes d'infractions à annuler, on comprendra par ce mot que le *guru* peut aussi faire pour chacune [de ces catégories de fautes] trois cents oblations[3].

Fin du rituel. Sommeil des disciples et du guru

Ensuite:

> **97b-98a.** Une fois rassasiés les principaux Mantra, et faite l'oblation plénière qui termine ce rite, [le *guru*] doit, après

---

[2] Pour corriger le mauvais présage – autrement dit, "forcer" l'assentiment de Śiva.

[1] Nous voyons les Obstacles comme des êtres munis de personnalité et qu'il faut "apaiser". Plus prosaïquement: il faut effacer l'effet néfaste qu'auraient des fautes non corrigées. Il y a un constant mélange des deux visions.

[2] Si H est la lettre de Śiva, les trois *mantra* sont, dans cet ordre, HAUṂ, HUṂ et HAḤ.

[3] N.K. propose deux lectures de *śatatrayam*: trois cents peut représenter le nombre total d'*āhuti*, ou le nombre requis pour chacune des catégories de fautes; et cette alternative serait suggérée par le mot *vā*.

> lui avoir offert l'*arghya*, déposer le Śiva du *sthaṇḍila* dans le Vase, en passant par le Feu[1].

Pour parfaire le rituel de l'*adhivāsa*, [le *guru*] offrira un *tarpaṇa*, qui se termine par une *pūrṇāhuti*, aux Mantra à partir du Mūlamantra. Ceci fait, il doit faire descendre le Śiva du *sthaṇḍila* [dans le Vase] "par le chemin du Feu"[2], c.-à-d. qu'il doit le faire descendre dans le Feu, et de là dans le Vase, où il le fixe[3]. Cela veut dire qu'après avoir offert l'*arghya* de Détention (*rodhārghya*), comme plus haut, et donné congé au Śiva du *sthaṇḍila*, il fait passer ce dernier du *sthaṇḍila* dans le Feu et de là dans le *kalaśa*.

Ensuite:

> **98b-99.** Le *guru*[1] prépare la couche du disciple sur une aire pure[2]. Si ce dernier vise les jouissances, elle sera faite d'une jonchée de *darbha* sur laquelle ASTRA aura été récité cent fois; et la tête sera à l'Est. S'il vise la libération, la tête sera au Sud et la couche sera faite de cendre pure.

Pour l'aspirant aux jouissances (*bubhukṣu*), le *guru* prépare sur un sol pur une couche dont la tête est à l'Est, avec un tas de *darbha* sur lesquels il récite ASTRA cent fois. Pour l'aspirant à la libération (*mumukṣu*), il installe de la même façon, avec de la cendre pure, une couche telle que l'emplacement de la tête soit au Sud.

Ensuite:

> **100-101a.** Après avoir protégé [le disciple], il l'installe [sur cette couche] avec HṚD, sa mèche gardée par ŚIKHĀ. Il le recouvre d'un tissu sur lequel il a récité VARMAN, puis

---

[1] Lire *pathā* avec C et T. 677.

[2] Lire *patheti* (=*pathā iti*) avec T. 23 (=B), T. 266, T. 539 et T. 677.

[3] C'est un mode de "congé" normal dans les occasions semblables. Le Śiva du *sthaṇḍila* est mis dans le Feu où il s'unit au Śiva du Feu; et ce dernier est à son tour placé dans le Vase, où Śiva restera présent (et attentif) toute la nuit.

[1] Cf. *SP3*, pp. 216-220 et *SvT*, 3, 202b-205.

[2] À l'intérieur du *maṇḍapa*.

> trace à l'extérieur [de sa couche] trois raies faites [respectivement] de sésame, de moutarde et de cendre illuminés par ASTRA.

Il fait [sur le front du disciple] un *tilaka* protecteur avec de la [pâte de] moutarde, de la *rocanā* ou autre chose, puis l'installe sur sa couche, la mèche (*śikhā*) protégée par le *m.* de la Mèche (ŚIKHĀ), en récitant le *m.* du Cœur. Après l'avoir couvert avec un tissu sur lequel il a récité KAVACA, il trace trois raies à l'extérieur de la couche, avec du sésame, de la moutarde et de la cendre illuminés par ASTRA[1].

Après cela:

> **101b-103.** Le[1] *deśika* donne des *bali* à l'extérieur, comme plus haut. Avec les autres initiés, il consomme alors, d'abord du *pañcagavya*, puis du riz sacrificiel.
>
> Purifié et vêtu de vêtements propres, il [rentre] dans le pavillon sacrificiel, où il étend une couche en suivant les règles données plus haut.
>
> Après avoir déposé avec soin les Mantra sur son corps, il s'endort en récitant[2] le [*mantra* du] petit homme des rêves.

Dehors, le *guru* donne comme auparavant des *bali*, destinés aux Êtres (Bhūta) qui habitent le ciel, l'espace intermédaire et la terre[3]. Avec ses disciples[4], il mange du *caru*, après avoir pris [quelques gorgées de] *pañcagavya*. Purifié et vêtu de vêtements propres[5], [il rentre] dans le *yāgagṛha* et là étend des *darbha* en guise de lit[6]. Il accomplit la protection, fait le *sakalīkaraṇa* sur son corps et, en récitant le [*m.* du] bonhomme des rêves[7], comme on l'expliquera dans la section sur l'installation des images (*pratiṣṭhā*)[8], il s'endort.

---

[1] Le *guru* a récité le *m.* d'Astra sur ces choses, si bien que chacune des particules (grains de sésame ou de moutarde, particules de cendre) est comme une arme (*astra*) prête à intervenir s'il y a danger. Voir Index, sous "astradurga" et "astraprākāra".

[1] Ces quatre lignes sont citées par N. (*AP*, pp. 303-304) avec quelques variantes.

[2] Lire *japan* avec T. 266 et N.

[3] Le *mantra* pour cela est donné en *SvT*, 3, 207b-209.

[4] N.K. glose *dīkṣitaiḥ* par *śiṣyaiḥ*. Mais le second terme ne doit pas faire oublier le premier: il s'agit de disciples ayant déjà reçu la *nirvāṇadīkṣā* que l'on va donner à un nouveau *śiṣya*.

[5] Le changement de vêtements implique des ablutions préalables, à l'eau. Ce sont elles que le mot *suci* doit suggérer. Mais voir la glose de ce terme dans le comm. à *cp*, 1, 85a.

[6] Selon N.K., le *guru* aurait donc un lit fait comme celui des *bubhukṣu*; ce qui soulève un problème épineux (voir *SP3*, p. 470, fin de la n. 20).

[Indra] dit, pour conclure:

> **104.** C'est ainsi que le Seigneur énonça le rituel d'*adhivāsana*, qui peut aussi être immédiat, sans produits de la vache, ni riz sacrificiel, ni maîtrise des *pāśa*.
>
> Parfaitement purifié par ce [rite], qui possède l'excellence des *mantra* prononcés et de la Cité [construite], le [disciple] devient apte à recevoir [la *dīkṣā*], qui procure toutes sortes de bonnes choses.

La règle d'*adhivāsana* a été enseignée "ainsi", de la façon susdite, par Bhagavat. Si l'on n'a pas assez de temps, on peut encore faire le rituel d'*adhivāsana* "immédiatement", c.-à-d. le même jour [que la *dīkṣā*][1], en omettant la consommation de *pañcagavya* et de *caru*, l'attache des *pāśa*[2], etc. Il est dit en effet dans le *Pauṣkara*:

> "Si l'*adhivāsana* [normal] n'a pas été fait, on fera un *adhivāsana* immédiat, selon la règle précédente, mais en supprimant le rite du bâtonnet et la consommation du *caru*."

---

[7] *svapnamāṇavaka* (ms. A et B pour le *śloka*, C ici; et T. 677 ici) semble plus courant que *supta-*, qu'ont pourtant la plupart des sources. Pour le Svapnamāṇavaka, voir *SP3*, pp. 216-218 et n. 132 et 133. Aux sources indiquées là, on peut ajouter le *Gandharva-Tantra*, 26, 76b-79.

[8] Section totalement perdue pour le moment, excepté le fragment donné par BHATT dans son App. I (trad. ici: App. III).

[1] Le terme de *sadhyo'dhivāsana* est le terme consacré pour cet *adhivāsana* rapide, où tout ce qui est fait en vue de la nuit, c.-à-d. de l'interruption du rituel, est supprimé: purification et sommeil des disciples, mise en "congé" de Śiva, etc. Il est fait, comme le dit N.K., quand le temps manque – soit à cause de circonstances personnelles, familiales, etc., soit parce que des conditions astronomiques spéciales exigent que l'on se presse.

[2] Le *Mṛg*, on l'a remarqué, n'enjoint pas d'attache des *pāśa* au sens où d'autres textes voient ce rite. Il s'agit dès lors de comprendre ce que ce *śloka* entend par *pāśayama*, ou N.K. par *pāśabandhana*. Nous avons suggéré plus haut (*śl.* 89b-90a, n. 7) que ce pouvait être le *granthikalpana*. Le comm. actuel fait pencher pour une autre interprétation: le *pāśabandha* se confondrait avec le *nirodhana* mentionné au *śl.* 85; car ce rite n'est nécessaire que si les entités qu'il sert à "emprisonner" sont destinées à rester longtemps sur le support où on les a mises; et parce qu'aucun autre des gestes accomplis à l'égard des *pāśa* ne nous semble pouvoir être supprimé lors d'un *adhivāsana* "immédiat". Mais nous ne trouvons pas ailleurs d'appui à cette hypothèse.

Il dit l'utilité de l'un ou l'autre de ces *adhivāsana*: "par lequel, etc." Celui qui, par cet *adhivāsana*, a été complètement purifié, c.-à-d. dont le corps[3] a été rendu pur, acquiert l'aptitude à [recevoir] le rite nommé *dīkṣā*[4], qui fait obtenir les différents fruits que l'on a mentionnés et qui sont de l'ordre de la jouissance (*bhautika*), de la libération (*naiṣṭhika*), etc.[5]

Que dire de cet *adhivāsana*? "Il a la vertu des *mantra* dits et de la Cité". "Dits" signifie "prononcés". Les Mantra s'appellent ainsi parce qu'ils ont la propriété de connaître et de protéger[6]. La Cité (*pura*), c'est le *maṇḍala*. La "vertu" (*sāra*) c'est l'excellent travail. La vertu des Mantra, c'est le fait qu'ils font descendre [la Śakti?] dans le Vase, le Feu et le *sthaṇḍila*, qui représentent la partie la plus haute de tous les Chemins[7]. La vertu du *maṇḍala*, c'est de faire apparaître [chez le disciple], grâce aux poudres, à la "craie" (*khaṭikā*)[8], aux cordelettes, aux piquets, etc., l'aptitude à voir d'un regard qui [distingue] le Suprême[9]. Grâce au rituel d'*adhivāsana* où ceci est présent[10], celui que l'on va initier, et qui est purifié par la consommation du *pañcagavya* et du *caru*[11] ou, dans le cas d'un *adhivāsana* immédiat, par l'imposition de la Main de Śiva et le reste, devient un récipient valable du rite appelé *dīkṣā*, qui lui confère les fruits qu'il désire.

---

[3] La précision "corps" est probablement donnée pour mettre en évidence le fait que seule la *dīkṣā* purifie l'*ātman*. Il ne manque pourtant pas de stades de l'*adhivāsana* où l'objet visé par telle ou telle purification semble aussi être l'*ātman*. Voir par ex. les *śl*. 55-57 – mais l'effet des rites était alors éphémère.

[4] On notera que le terme est donné sans qualificatif: il s'agit de n'importe laquelle des *dīkṣā* décrites au ch. 8; mais évidemment pas de ce que le texte a nommé plus haut *sāmayika-karman* (*śl*. 70).

[5] Le *ādi* semble de trop. Mais voir 8, 40.

[6] Voir 1, 1, comm. Si cette définition du mot est rappelée, ce pourrait être pour donner une première réponse à la question: "Qu'est la force ou vertu (*sāra*) des Mantra?" Malheureusement les précisions données plus loin par le commentateur ne suivent pas cette ligne.

[7] Texte peu clair.

[8] Lire *khaṭikā* avec T. 266, T. 539 et T. 677. Voir plus haut, *śl*. 45.

[9] Le mot *paradṛṣṭi* se rencontrait déjà dans le comm. au *śl*. 10.

[10] Le *maṇḍala* soigneusement dessiné avec des poudres etc. ne sera fait, selon notre texte, que le lendemain (8, 24b et suiv.). Or on ne peut guère attribuer au *maṇḍala* utilisé le premier jour (*śl*. 29b) les vertus du *maṇḍala* dont on donnera la description au ch. 8. Il est difficile de réconcilier les deux enseignements.

[11] Il y a beaucoup de phases purificatoires dont l'effet semble plus profond que celui du *pañcagavya* et du *caru*. Tout se passe comme si N.K. croyait en la vertu de ces produits plus qu'en celle d'un *sakalīkaraṇa* par ex., ou de l'imposition de la Main de Śiva.

VIII. INITIATIONS ET CONSÉCRATIONS

A. INITIATIONS (*DĪKṢĀ*)

Classification des dīkṣā

Le [chapitre] qui commence par *atha* expose la *dīkṣā*, qui suit l'*adhivāsa*, objet du chapitre précédent. L'*adhivāsa*, en réalité, fait partie de la *dīkṣā*. Comme le dit le *Pauṣkara*[1]: "L'*adhivāsana* est ce qu'il faut faire d'abord, en vue du *yāga* qui aura lieu le lendemain." C'est pourquoi nous n'indiquerons pas ici, comme nous l'avons fait jusque-là, les connexions avec le chapitre, etc.: elles sont données par ce qui a été dit plus haut.

> **1.** Maintenant va être déclarée la *dīkṣā*, qui est le moyen[2] d'obtenir ce que l'on désire. Elle est issue de la bouche du Seigneur suprême.
>
> Comme son objet est double, on peut en gros en distinguer deux formes.

La *dīkṣā*, sortie de la bouche-lotus de Parameśvara, est arrivée jusqu'aux Muni et aux hommes par une série d'enseignants et d'auditeurs qui commence avec les Vidyeśvara et autres [êtres supérieurs]. Cette *dīkṣā* est un moyen d'obtenir – c.-à-d. qu'elle fait obtenir – le fruit que l'on désire, à savoir jouissances (*bhukti*) et libération (*mukti*). On va l'exposer. Répondant à une question, l'auteur de ce traité dira lui-même plus loin en quoi elle consiste[3]: "La *dīkṣā*, c'est la purification[4] de l'impur". Il est dit encore[5]:

> "Est donnée la nature vraie, qui est Connaissance; est détruite l'imprégnation subtile laissée par les actes. Cette *dīkṣā*, capable de donner et de détruire, est la purification de ceux qui sont prêts."

En gros, c.-à-d. sommairement, on peut dire que cette *dīkṣā* se divise en deux, puisque son objet est double.

---

[1] Ligne déjà citée dans l'intr. à 7, 1.

[2] Nous lisons *sādhanam* avec les mss. B et C et T. 266, T. 539 et T. 677. Le mot apparaît dans le comm.; il reprend le dernier mot du ch. précédent (qui était glosé par *sampādaka-*); et il sera rappelé dans la conclusion de la description de la *dīkṣā* principale (*śl.* 137) et dans celle du ch. (244a).

[3] Voir *śl.* 86a.

[4] Dans le sens "élimination".

[5] Voir *SP3*, p. 3, une série d'analyses du même type avec leurs trad. à la p. 4, n. 4.

Comment cela? [Le Maître] le dit:

> **2a$_1$.** L'une est dite "donneuse de jouissances" (*bhautikī*), l'autre, "donneuse de libération" (*naiṣṭhikī*).

La jouissance (*bhūti*)[1], c'est l'obtention des plaisirs (*bhoga*) divers que l'on pouvait désirer; et c'est un moyen [d'accéder] ensuite à la libération totale (*paranirvāṇa*). Car la *Rurusaṃhitā* déclare:

> "Ils jouissent longtemps de plaisirs [variés] en compagnie d'une foule de femmes immortelles; puis, leurs désirs tombés, ils participent de la souveraineté suprême dans le Royaume de Śiva (*śivapada*)."

La fixation définitive (*niṣṭhā*), c'est la libération (*kaivalya*)[2]. Ces deux [résultats], la jouissance et la fixation, sont les fruits respectifs de deux sortes [de *dīkṣā*]: la *d.* "donneuse de jouissances", qui est pour [le disciple] qui désire les jouissances; et la *d.* "donneuse de libération" (*nairvāṇikī*)[3], qui est pour [le disciple] qui désire la libération.

Si [maintenant] l'on considère les choses en détail, il y a de nombreuses sortes de *dīkṣā*.

Les voici:

> **2a$_2$b.** Cette dernière[1] se subdivise encore en [*dīkṣā*] "avec exigences" (*sāpekṣā*) et "sans exigences" (*nirapekṣā*)[2]; l'autre,

---

[1] Syn. de *bhukti*, utilisé dans le comm. au *śl.* 1. On voit qu'il s'agit de "jouissance" au sens très positif du terme. Pour indiquer des "expériences" dans un sens plus général, nos textes préféreront toujours *bhoga* à *bhukti* (tout en utilisant aussi *bhoga* pour une jouissance positive si le cas s'y prête). Le sens de *bhūti* sera plus variable: voir *śl.* 31 et 40 et comm. *ad loc.*

[2] *kaivalya*, dans le contexte śivaïte, pourrait se traduire par "isolement" (car l'*ātman* voit tous ses liens tomber); mais il faudrait insister sur le fait que la condition obtenue comporte un aspect éminemment positif. Il est exactement syn. de *mukti*: voir 7, 71, comm.

[3] Noter ce terme, équivalent du terme plus courant de *nirvāṇadīkṣā*.

[1] N.K. comprend que "*sā*" renvoie aux deux sortes de *dīkṣā*. Nous ne le suivons pas pour différentes raisons: (1) Il sera lui-même amené à lier le mot *anyā* à la *d.* du *sādhaka*; or ce dernier est un *bhautika* (voir *śl.* 232a et 243; *cp*, 1, 75-105; et *SP3*, p. 500, n. 1 et 2) et sa *dīkṣā* est *bhautikī*. Si, comme le veut N.K., la *d. bhautikī* se divisait en *sāpekṣā* et *nirapekṣā*, cela voudrait dire qu'il y a des personnes qui visent des jouissances précises sans s'imposer de discipline particulière, ce qui n'est pas concevable. (2) La subdivision de la *d. nirapekṣā* que donne N.K. lui-même dans son comm. montre que cette catégorie ne concerne que la *d. naiṣṭhikī*.

La glose de N.K. traduit l'ambiguïté du terme de *naiṣṭhika*: voir *SP3*, Index et ici *cp*, 1, 8, n.2.

[2] Voir *śl.* 3 et 4 et *SP3*, p. 8, *śl.* 9 et n. 16. Les termes *sāpekṣa* et *nirapekṣa* sont respectivement

en [*dīkṣā*] "selon la loi du monde" (*lokadharmiṇī*) et "selon la loi de Śiva" (*śivadharmiṇī*).

"Elle", c'est la *dīkṣā*, *bhautikī* aussi bien que *naiṣṭhikī*. Par un nouveau clivage, chacune de ces formes se divise en deux, selon qu'elle implique des conditions ou pas. Elle sera nécessairement "avec exigences" pour les *sādhaka* et *ācārya*. Pour les autres, ce sera selon le cas, selon qu'ils sont capables ou incapables [de suivre une discipline]: elle sera *sāpekṣā* pour les uns, *nirapekṣā* pour les autres. Ceci est dit dans le *Svatantra*[3]:

> "Pour les enfants, les simples d'esprit, les vieillards, les femmes, les jouisseurs, les malades, ce sera une *dīkṣā* 'sans graine', qui n'entraîne pas l'obligation d'une conduite réglée."

La [*dīkṣā*] "sans exigences" se divise encore en deux, selon qu'elle donne la libération (*nirvāṇa*) immédiatement ou à terme[4]. L'autre est à son tour double, parce qu'il y a deux sortes de *sādhaka*: ceux qui suivent la loi du monde, ceux qui suivent la loi de Śiva. Il donnera plus loin les définitions de ces [*dīkṣā*] *lokadharmiṇī* et *śivadharmiṇī*[5].

Il caractérise les *d.* "avec exigences" et "sans exigences":

3. Les sages appellent "avec exigences" (*sāpekṣā*) la [*dīkṣā*] qui conduit au Royaume de Śarva (Śiva) [une personne] pourvue en abondance des plus hautes vertus de l'âme, et qui suit fidèlement la règle et le reste.

4. Celle qui [conduit à Śiva] les [personnes] incapables de suivre la règle et le reste, comme les vieillards, les idiots, les enfants, les faibles, celle-ci est dite "sans exigences" (*nirapekṣā*), parce qu'elle n'exige pas [cette discipline].

Les vertus intérieures (*ātmaguṇa*) spéciales sont la non-violence (*ahiṃsā*), la

---

syn. de *sabīja* et *nirbīja*, utilisés dans d'autres traités (voir ici la citation du *SvT*), mais jamais par le *Mṛg* (voir Index).

[3] Passage cité en *SP3*, p. 3, sous [2d]. Il se trouve en *SvT*, 4, 87b-88a.

[4] Voir *śl.* 5, et *SP3*, p. 10, n. 16. On voit que la *d. nirapekṣā* ainsi subdivisée ne peut être que *nairvāṇikī* (=*naiṣṭhikī*).

[5] *śl.* 6 et 7.

véracité (*satya*), l'honnêteté (*asteya*), etc.[1] La *d.* qui fait accéder au Royaume de Śiva (*śivadhāman*) une personne (*puṃs*) pourvue de ces qualités et qui est décidée à suivre scrupuleusement, jusqu'à la mort, les règles[2], etc. énoncées dans les *śāstra*, les sages la nomment "avec exigences". Par *ādi*, comprendre que cette personne entend aussi accomplir régulièrement les rites occasionnels[3]. Insistons sur le fait que, dans cette *d.*, la pratique des règles, etc. est exigée.

Il existe au contraire une *d.* qui fait accéder au Royaume de Śiva, grâce au [rite de] "purification des règles"[4], ceux qui ne sont pas capables de suivre les pratiques en question: enfants, simples d'esprit, vieillards, femmes, etc.[5] Cette *d.* est appelée "sans exigences" parce qu'elle n'exige pas la pratique des règles.

Il définit la *dīkṣā* "immédiatement libératrice":

> **5.** De cette dernière, la forme la plus haute[1] est une [*dīkṣā*] qui effectue sur-le-champ l'émancipation (*nirāmaya*). On l'appelle "[immédiatement] libératrice". Elle est destinée à ceux dont l'impureté congénitale (*tamas*) est bien mûre.

La *d. nirapekṣā* est plus élevée que l'autre qui, dépendant de quelque chose (ou: "exigeant quelque chose") est inférieure[2]. La *nirvāṇadīkṣā* est encore plus haute[3]. Mais celle qui, en brûlant le *karman* qui a commencé [à prendre effet] avec ce corps[4], libère un homme sur-le-champ des peines du *saṃsāra*, celle-ci est encore plus excellente. Cette *d.*, appelée "immédiatement libératrice" (*sadyonirvāṇadīkṣā*)[5], est donnée à celui dont la maturation du *mala* est parfaite[6].

---

[1] Liste des *ātmaguṇa*: voir la fin du comm. au *śl.* 161.
[2] Liste des règles ou commandements: *śl.* 170b-173a.
[3] Ceux-ci en effet ne sont pas mentionnés dans les "règles".
[4] Voir *SP3*, p. 147, n. 57.
[5] Voir plus haut, comm. au *śl.* 2.

[1] Le comm. de N.K. suggère plutôt la lecture: "Plus haute que cette dernière est..." Mais la *sadyonirvāṇad.*, dont il est ici question, est une forme de la *d. nirapekṣā*. En effet, celui qui la reçoit quitte son corps sur-le-champ (le texte le dit lui-même), il ne peut donc être question de lui imposer des règles.

[2] Affirmation surprenante, après la définition de la *nirapekṣā* comme *d.* des "incapables". À moins que l'on n'estime que, si une telle *d.* est efficace malgré tout, c'est que l'action de la Śakti de Śiva qui s'exerce pendant le rite est bien plus grande que dans le cas des *d.* ordinaires (*sāpekṣā*), où l'effort futur de l'homme complète, en quelque sorte, l'action de Śiva. Nos auteurs toutefois, lorsqu'ils sortent des définitions et des évaluations théoriques pour exposer la pratique rituelle, ont l'air bien convaincus que la *d. nirapekṣā* ne vaut pas l'autre; et les disciples masculins dotés de santé et de courage ne la briguent pas sous prétexte qu'elle est supérieure.

Nous voyons à cette contradiction une explication plausible. La *d. nirapekṣā* peut fort bien n'avoir pas été, à l'origine, celle des incapables, mais celle que l'on réservait à des disciples si parfaits qu'il ne paraissait pas utile de les charger de la discipline habituelle. De ce passé – tout à fait hypothétique – elle aurait conservé ce halo dont nous la voyons dotée dans plusieurs ouvrages, en contradiction flagrante avec le mépris où sont tenus ses récipiendaires dans la littérature ultérieure.

Mais quelles sont les définitions des [deux *d.*] qui concernent le *sādhaka*, la *d.* "selon la loi de Śiva" et la *d.* "selon la loi du monde"[1]? Il parle d'abord de la *śivadharmiṇī*:

> **6a.** La [*dīkṣā*] "selon la loi de Śiva" est, pour l'âme (*aṇu*), la racine de cette fortune qu'est le fruit du *śivadharma*.

L'*aṇu*, c'est l'*ātman*. [La *d.*] *śivadharmiṇī*, c'est celle après laquelle l'*aṇu* cesse de se comporter selon la loi du monde[2] pour pratiquer uniquement la "loi de Śiva" (*śivadharma*). Pour cet *aṇu*, une telle *d.* est la racine (*mūla*) de cette fortune qu'est le fruit du *śivadharma*. [Autrement dit:] Śrī, fruit du *śivadharma*[3], prospère pour celui qui a reçu cette *d.* [Le disciple] acquiert une splendeur

---

[3] Cette comparaison est possible dans l'optique de N.K. (comm. à 2b) selon laquelle les *d. bhautikī* et *naiṣṭhikī* peuvent l'une et l'autre être *sāpekṣā* ou *nirapekṣā*. Selon lui, on a la progression suivante: la *sāpekṣā* est inférieure à la *nirapekṣā*; des deux formes de celles-ci, la *naiṣṭhikī* est la plus haute; et parmi les *d.* qui sont à la fois *nirapekṣā* et *naiṣṭhikī*, celle qui est "immédiatement libératrice" est la plus élevée.

Nous avons critiqué plus haut cette interprétation. Selon nous, seule la *naiṣṭhikī* peut avoir une forme *nirapekṣā*, et rien dans le texte du *Mṛg* lui-même ne s'oppose à cette vision.

[4] Cela signifie que le disciple meurt immédiatement après la *dīkṣā*.

[5] Voir *śl.* 144b-145 et *SP3*, p. 10, n. 16.

[6] Le texte avait *tamas*, mot qui n'est pas donné parmi les synonymes de *mala* en *vp*, 7, 7, mais qui est d'usage fréquent pour désigner cette impureté congénitale (voir *Kir, vp*, 3, 19b; *Su, vp*, 2, 10a; etc.). On sait que cet *āṇavamala* doit "mûrir" avant de pouvoir être détaché (voir *SP3*, p. iv et vii-viii).

[1] La présentation que fait N.K. des *śl.* 6 et 7 montre qu'il admet que les formes de *d.* qu'ils caractérisent concernent le seul *sādhaka*; autrement dit, un *bhautika*. Ces *śloka* présentent donc les subdivisions de la *d. bhautikī* (voir *śl.* 146-8). Donc ce qui précède, malgré N.K., doit concerner la seule *naiṣṭhikī* (voir plus haut, *śl.* 2b, n. 1).

En commentant *SvT*, 4, 143, Kṣemarāja utilise notre *śl.* 6 en comprenant aussi qu'il concerne le *sādhaka*.

[2] Litt.: "il rejette le comportement mondain (*laukikācāra*)". Cela ne veut pas dire qu'il devient une sorte de *sannyāsin*, mais qu'il cesse d'estimer les fruits des actions autres que celles qui sont prescrites par la loi śivaïte. Lors de sa *d.*, on le débarrassera de ceux qui, déjà semés, étaient en voie de maturation. Voir *śl.* 146-148, comm. et notes *ad loc.*

[3] L'ensemble du comportement réglé par les seuls Āgama.

(*vibhava*) égale à celle de Śiva, à savoir ces Perfections (*dharma*) que sont l'omniscience et le reste[4].

Il dit une autre forme de cette [*dīkṣā*]:

> **6b.** On[1] en reconnaît une autre, qui permet, sans destruction du corps, [de connaître des jouissances][2] jusqu'à la dissolution des mondes.

"Une autre" – une deuxième, mais qui est encore *śivadharmiṇī* – est reconnue, qui fait obtenir "le meilleur" sans destruction du corps. Une fois acquises la permanence du corps (*piṇḍasthairya*) et la manifestation du *śivatva*[3],

---

[4] La glose de N.K. montre qu'il comprend que cette forme supérieure de la *bhautikī* conduit le disciple à la ressemblance avec Śiva, les qualités énumérées étant celles du Śiva suprême. Dans ce cas, on peut se demander où serait la différence entre cette *d.* et la *d. naiṣṭhikī*, qui fait la même chose (voir les *śl.* 135b-136a, qui terminent la description de la *nirvāṇad.*).

En citant cette même ligne (voir n. 1), Kṣemarāja comprend que la *d.* qu'elle définit fait accéder le disciple au domaine des Mantra, Mantreśa, etc. (i.e. la partie "pure" du cosmos, où l'âme peut jouir de plaisirs divins, non mêlés de souffrances, sans toutefois s'identifier à Śiva). C'est l'accès à ce domaine qui est pour lui la Prospérité (*śrī*, qu'il glose par *sampat*): c'est là le fruit que Parameśvara, par cette *d.*, donne à son dévot. L'accès immédiat à Śiva lui-même est réservé aux récipiendaires de la *d. naiṣṭhikī*.

Notons cependant qu'il n'y a qu'une différence de degrés entre l'accès au statut de Mantreśvara par ex. (au niveau du *tattva* "īśvara") et l'accès au statut de Śiva. On peut imaginer que ce dernier n'a d'abord représenté qu'un cas limite des possibilités offertes au *sādhaka*. Dans ces conditions, il n'y avait pas lieu de distinguer une *d. bhautikī* d'une *d. naiṣṭhikī*; ou, si on le faisait, les mots *bhautika* et *naiṣṭhika* avaient le sens qu'ils ont en *cp*, 1, 8. En affirmant que, par la *d. śivadharmiṇī*, le *sādhaka* peut accéder à Śiva, N.K. se fait donc peut-être l'écho d'une vieille tradition; mais cette affirmation est difficile à accepter dans un contexte où le *sādhaka* est défini comme un disciple "pourvu de désirs" (*saspṛha*: voir *śl.* 243).

[1] Ligne citée par N. (*AP*, p. 294) et par Kṣemarāja, comm. à *SvT*, 4, 144a.

[2] Il faut ajouter ces mots, qui rappellent que nous avons affaire à une *bhūtidīkṣā*.

[3] La manifestation du *śivatva* est obtenue par disparition de tous les liens, et caractérise les habitants des mondes "purs" aussi bien que les libérés absolus. Le trait caractéristique de cette *d.* n'est pas cela, mais bien la "permanence du corps" (*piṇḍasthairya*) qui, apparemment, ne se produit ni dans la *d.* précédente, qui vise plus haut, ni dans la suivante, qui ne peut obtenir autant. Plus de détails seraient nécessaires cependant pour qu'on puisse se représenter avec précision l'existence heureuse de l'individu "déifié". On l'imagine probablement avec un corps parfait, et pourvu de tous les pouvoirs extraordinaires. Or, pour que son accomplissement diffère de ce qui sera dit au *śl.* 7, il faut que ce corps soit son corps actuel, terrestre, ou en tout cas dérive de lui sans que la destruction du premier soit nécessaire. Le but visé se rapproche donc de celui du *yoga* habituel; et il ne sera pas

[l'initié] devient "celui qui fait exactement ce qu'il veut", celui qui se donne les jouissances qu'il désire. Tel est le sens [du texte][4].

Maintenant, jusqu'à quand dure sa jouissance? Il le dit: "Jusqu'à ce que disparaissent les mondes, c.-à-d. les Terres de jouissances (*bhogabhūmi*)"[5]. Il jouit de ces plaisirs jusqu'à ce que les Terres de jouissances soient dissoutes, c.-à-d. détruites, c.-à-d. jusqu'à la fin du *kalpa*. Au moment-là, sa majesté est égale à celle de Śiva[6].

Il parle maintenant de la *lokadharmiṇī*:

> 7. Celle[1] qui reste, la [*dīkṣā*] "selon la loi du monde", est bonne pour obtenir, après la mort du corps, et une fois annulée [par le rite] la portion mauvaise [du *karman*] dans toutes les "Terres d'expériences" (*bhogabhūmi*), [les pouvoirs] tel celui de devenir tout petit.

Dans toutes les [*bhogabhūmi*] qui devaient être objets d'expériences pour [le disciple] à initier, la mauvaise part du *karman* est détruite par la puissance des

---

atteint, d'ailleurs, sans que la *d.* soit complétée par une longue ascèse de type yoguique.

En commentant le *śl.* 148, N.K. dira cependant qu'un corps nouveau, adapté au monde visé, est donné au *sādhaka* pour qu'il connaisse les jouissances promises. Ce serait ce corps-là (et non le corps actuel) qui serait permanent jusqu'au *pralaya*.

[4] Dans son comm. au passage du *SvT* cité plus haut, Kṣemarāja voit les choses un peu différemment. Pour lui, on l'a dit, la première forme de *d.* (ligne 6a) conduirait le *sādhaka* dans des mondes supérieurs, assez proches de Śiva. La *d.* caractérisée par la ligne 6b aurait pour effet de permettre au *sādhaka* d'obtenir à son gré toutes sortes de bonnes choses: une épée invincible (*khaḍgasiddhi*), l'accès aux mondes souterrains et à leurs trésors (*pātālasiddhi*), la *rocanā* qui donne le pouvoir de subjuguer autrui si on la porte sur le front sous forme de *tilaka* (*rocanāsiddhi*), le collyre qui fait voir les choses invisibles (*añjanasiddhi*), les sandales qui permettent de se déplacer à une vitesse impensable (*pādukāsiddhi*), etc. – autrement dit, d'acquérir ces pouvoirs en général qualifiés de "moyens" (voir 4, 5, comm. et *cp*, 1, 76b, comm.) qui rendront son séjour dans les *bhogabhūmi* aussi agréable que possible. On peut certainement rapprocher les deux gloses en disant que le *sādhaka* qui, selon N.K., "fait ce qu'il veut", doit nécessairement posséder les pouvoirs mineurs que Kṣemarāja énumère; mais la réciproque ne semble pas évidente.

[5] Le terme de *bhogabhūmi* sera repris au *śl.* suivant, avec probablement le sens neutre de "terres d'expériences". On peut lui donner le même sens ici; mais pour le *sādhaka* du *śl.* 6b, toutes les expériences sont des jouissances.

[6] Il sera totalement libre; et ceci est vrai *a fortiori* pour celui qui a reçu la forme supérieure de cette *d. śivadharmiṇī*.

[1] Le *śl.* est cité par Kṣemarāja (*ibid.*) avec *dehāntara-* au lieu de *dehottara-*.

Mantra, tandis que la partie bonne est affermie[2]. [En accomplissant cela], la dernière (*śiṣṭā*), c.-à-d. la seconde [*d.*], appelée *lokadharmiṇī*, est acceptée, c.-à-d. enseignée dans les *śāstra*, pour obtenir [les pouvoirs], *aṇiman*, etc., qui surviendront après [la disparition de] ce corps[3].

On peut encore comprendre que *śiṣṭā* signifie "instruits", et lire que [cette *d.*] est "acceptée par les personnes instruites" (*śiṣṭeṣṭā*). Donc: la *d. lokadharmiṇī*, qui donne les pouvoirs excellents comme celui de devenir tout petit, après cette vie, au *sādhaka* dont le mauvais *karman* a été détruit par la puissance des Mantra et qui est porté aux actes pieux tels les sacrifices et les bonnes œuvres (*iṣṭāpūrta*), est approuvée par les personnes instruites[4].

Il montre comment, si ces *dīkṣā* ont des fruits différents, c'est à cause de la façon différente de les accomplir:

> **8.** Ces [*dīkṣā*], bien qu'effectuées par les mêmes instruments, réalisent des objets différents, du [seul] fait de la différence [de l'une à l'autre] des intentions du maître et du disciple.

Toutes ces *d.* comportent les mêmes instruments efficaces (*kāraka*)[1], les mêmes "membres"; c.-à-d. que les rituels (*yāga*) qui les constituent sont les mêmes pour toutes[2]. Cependant, elles diffèrent quant à leurs objets, à cause de la différence [, de l'une à l'autre,] entre les intentions du maître (*deśika*, glosé par *guru*) et du disciple; [le premier disant:] "Ce *śiṣya* devrait recevoir telle *dīkṣā*", [et le second:] "Que Son Éminence veuille bien me conférer une *dīkṣā* de telle sorte!" C'est pourquoi elles ont des fruits différents.

---

[2] Voir *śl.* 150b.

[3] Litt., si l'on suit la leçon de nos mss.: "après ce corps". Mais après ce corps, on en aura d'autres, et c'est dans un de ceux-là sans doute que ces pouvoirs se manifesteront.

[4] Quelques détails sur cette *d.* seront donnés aux *śl.* 149-150. Nous nous poserons alors la question de savoir si elle assure l'accès du disciple à la libération, après la jouissance des pouvoirs qu'elle lui fait d'abord acquérir. On notera que le texte ne nous le dit, ni ici (au contraire de ce qu'il a fait pour les *d. śivadharmiṇī*), ni là-bas.

Selon *SvT*, 4, 144a, cette *d.* ne donne pas le droit de faire le *mantrārādhana* (caractéristique des *sādhaka śivadharmin*) et donc d'en obtenir les fruits spéciaux – ce qui n'empêche pas, remarque Kṣemarāja, que celui à qui on l'octroie soit malgré tout un *sādhaka*: car il obtiendra comme résultats les fruits de l'*iṣṭāpūrta*. L'attachement aux actes méritoires communs que N.K. mentionne ici – à la loi de ce monde – caractérise en effet l'initié *lokadharmin*, adepte pas totalement engagé, que nos textes semblent considérer avec quelque mépris. C'est peut-être la raison pour laquelle N.K. tient à faire remarquer que, lu d'une certaine façon, le *śloka* 7 nous assure que cette *dīkṣā* est "approuvée par les personnes instruites", celles dont la conduite sert de norme aux autres; autrement dit, qu'il faut l'accepter, quoi qu'on en ait.

[1] Voir *śl.* 87.

[2] Il faudrait nuancer; car, selon notre texte lui-même, l'intention spécifique, rappelée à

Rêves fastes et rêves néfastes

Ce qui vient d'être dit était une digression[1]. [L'auteur] revient maintenant au sujet en répondant à la question: "Que doit faire l'*ācārya* après le sommeil de l'*adhivāsana*?"

> **9-10a.** [Le maître] qui désire accomplir l'une ou l'autre de ces *dīkṣā* se lève à l'aube et fait ses rites quotidiens; [puis il se rend] dans le pavillon du sacrifice, où les disciples lui font part de leurs rêves. S'ils sont de bon augure, il dit: "Tout va bien." S'ils sont de mauvais augure, il doit faire un rite d'apaisement.

Le *guru* qui désire faire l'une quelconque des *dīkṣā* qui viennent d'être dites se lève à l'aube et fait ses rites quotidiens. Quand les *śiṣya* lui ont communiqué leurs rêves, il se réjouit des rêves de bon augure en disant: "Que tout aille bien!" S'il y a des rêves de mauvais augure, il doit faire une pacification, c.-à-d. un rite d'apaisement.

Il explique quels sont les rêves de bon augure et les rêves de mauvais augure:

> **10b.** Voici maintenant quelques indications sur ce qui est bon et sur ce qui est mauvais.

"Un peu" (*leśat*, traduit par "quelques") signifie "en bref".

---

plusieurs stades du rite, se traduit par des représentations mentales, des gestes (voir 7, 56) et même des particularités du support d'adoration (*śl.* 31 et 41), qui diffèrent de l'une à l'autre *d.* Mais on peut bien dire en gros que les phases successives du rite sont les mêmes dans tous les cas.

[1] Litt.: un développement accidentel. Cette digression (*śl.* 1-8) a effectivement interrompu l'exposé du rituel. Le *śloka* 9 reprend le fil cassé à 7, 103.

Il dit d'abord les bons rêves:

> **11.** Monter[1] sur un paon, un taureau, un cheval, une montagne, un éléphant, un char (*vimāna*), etc.; enjamber une étendue d'eau, un cours d'eau, une fosse, un étang, de la boue, etc.[2];

En rêve, monter sur un paon, un taureau (*vṛṣabha*, glosant *go*), un cheval, une montagne, un éléphant, un *vimāna*, un *ratha*, etc.; ou enjamber un Océan (*abdhi*, glosant *vārirāśi*), une rivière, un trou, un étang, de la boue, du sang, un lac, etc., ou voir d'autres choses du même genre: cela est signe qu'on obtiendra ce que l'on désire. Il faut en effet relier [les indications présentes] au mot *iṣṭaprasiddhaye* qui apparaît plus loin[3].

> **12.** avoir affaire à de l'or, de l'argent, de grosses pierres précieuses, de bonnes fleurs ou de bons fruits; recevoir de l'alcool, du beurre clarifié, du lait caillé ou du lait; être enduit d'excréments;

Ajouter: tout cela est signe qu'on obtiendra ce que l'on désire. Le reste est très clair.

> **13.** boire du sang ou y être plongé; manger des poissons, lions ou hommes vivants; acquérir les emblèmes de la royauté, ou l'éclat du Soleil, de la Lune ou du feu;

Si, en rêve, on boit, c.-à-d. avale, du sang, ou si l'on y est plongé, c.-à-d. si l'on s'y baigne; si l'on mange poissons, lions ou hommes vivants; si l'on acquiert les emblèmes de la royauté, à savoir cheval, parasol, chasse-mouches ou quelque chose de semblable, ou si l'on acquiert l'éclat de la Lune, du Soleil ou du feu, [tout cela] est signe qu'on obtiendra ce que l'on désire: il faut comme plus haut relier [ce qui précède] à ces mots.

---

[1] Les termes qui apparaissent dans le passage suivant (*śl.* 11-22a) ne sont pas portés dans l'Index général. Mais voir App. I.

[2] Nous séparons les versets 11, 12 et 13, en faisant suivre chacun du comm. qui le concerne, selon le modèle offert par le ms. C (et naturellement T. 677). La forme même du commentaire montre que ces versets ont été commentés un par un.

[3] *śl.* 17a.

> **14.** voir des nuages blancs, une ville dans l'espace, un éclair, des étoiles, un arc-en-ciel, des Siddha, des Dieux, des Apsaras, des brâhmanes, des enclos sacrificiels;

La ville dans l'espace (*khapura*), c'est la Cité des Gandharva. Les *dhiṣṇya* sont les étoiles. L'arc d'Ākhaṇḍala, c'est l'arc d'Indra. Voir cela, ainsi que des Siddha... (même liste), est signe qu'on obtiendra ce que l'on désire.

De plus:

> **15.** boire la mer, avaler le Soleil, la Lune, le feu, ou s'y installer; recevoir des armes [divines] comme le *vajra*; être en possession de substances magiques;

Boire l'Océan; avaler Soleil, Lune ou feu, ou résider en eux; avoir en abondance des armes divines comme le *vajra*; obtenir des substances qui rendent parfait, comme les élixirs de longue vie: cela aussi est signe qu'on obtiendra ce que l'on désire.

Et encore:

> **16-17a.** grimper sur le réceptacle d'un énorme lotus; se trouver dans un lieu pur; voir des arbres chargés de fruits ou riches en latex, des bosquets fleuris; pleurer; s'unir à des femmes interdites: toutes [ces visions], et d'autres encore, sont signes qu'on obtiendra ce que l'on désire.

Grimper... (mêmes phrases, avec des syn.): il faut savoir que [ces visions], et d'autres encore, sont signes qu'on obtiendra ce que l'on désire.

Maintenant, les mauvais rêves:

> **17b-18a.** Monter un âne, une chamelle ou un cochon; tomber dans une fosse ou quelque chose de semblable; être courbé; voir une vache lâcher sa bouse; être immergé dans de l'eau boueuse; avoir une émission de sperme;

"Être courbé": avoir le corps recroquevillé. Un flux de bouse de vache, c'est une décharge de bouse de vache. Si cela, et ce qui suit, est vu en rêve, c'est signe d'insuccès: on le considérera comme annonçant le manque de succès. Il faut relier [les indications de ce *śloka*] au mot *asiddhaye* qui est plus loin[1].

18b-19a. rencontrer[1] de la laque, du sel, du fer, des abeilles, des corbeaux, des chacals, des serpents; porter des guirlandes, onguents, vêtements ou ornements rouges ou noirs;

loha signifie "fer"; *ali* signifie "abeille"; *kroṣṭu* signifie "chacal". Ensuite: porter des guirlandes, onguents, vêtements ou ornements qui sont rouges (*rakta* glosé par *aruṇa*) ou noirs (*asita* glosé par *kṛṣṇa*): il faut savoir que cela est signe d'insuccès.

19b-20a. [voir] des danses, [entendre] de la musique instrumentale, des chants; [faire] des frictions d'huile; s'enfuir en courant; faire des efforts pour émettre des claquements; avoir tendance à trembler; entrer dans le corps de créatures mortes;

Efforts pour émettre des claquements, c.-à-d. pour produire des bruits avec la bouche ou avec les membres[1]; tendance au tremblement; entrée dans le corps de créatures mortes, c.-à-d. d'êtres qui ont cessé de vivre: ceci indique qu'il n'y aura pas succès.

20b-22a. [assister à] la chute du Soleil ou de la Lune; à la dessication de la mer; à l'ébranlement des montagnes; à la destruction d'arbres, de maisons ou de villes; au bris d'un arc d'entrée ou [du mât] de la bannière d'Indra; à la disparition d'emblèmes royaux; se voir enveloppé par un brouillard effrayant; faire des tentatives pour obtenir l'orgasme sans

[1] *śl.* 22a.

[1] Lire à la fin de la ligne 18b: *uragāgamaḥ*.

[1] Par ex. les doigts: faire craquer ses jointures.

> copulation; [manger de la] viande cuite[1], etc.: tout cela est signe d'insuccès.

Chute du Soleil... (série de syn.)... villes; bris d'arcs (*toraṇa*) ou de mâts de bannières (*dhvaja* glosé par *dhvajayaṣṭi*); disparition de parasols, de chasse-mouches, etc.; invasion par une obscurité due à un brouillard effrayant; essai d'obtenir le plaisir sexuel sans connexion avec l'embrassement d'une femme[2]; consommation de viande cuite: toutes [ces visions], et d'autres encore, il faut savoir qu'elles ont comme résultat la destruction du succès.

> **22b-23a.** Ces rêves ont une grande influence s'ils sont vus à la fin de la nuit, une influence moyenne au milieu de la nuit, et ils sont de peu de poids le soir. Pour les autres portions des trois *yāma*, [on en déterminera la force] par un calcul.

Les rêves que l'on a dits, qu'ils soient bons ou mauvais, sont forts s'ils sont vus vers l'aube, c.-à-d. que leur effet[1] est alors éminent. Au milieu de la nuit, ils sont de force moyenne. Ceux qui sont vus au début de la nuit sont dits "de peu de poids", parce que leur effet est faible. Quant aux [rêves vus] pendant les différents moments de la nuit, on déterminera [leur force] à partir de ces données.

S'il y a eu, au matin[1], un mauvais rêve:

---

[1] C'est la leçon finalement retenue par BHATT (voir Errata et comm.). Cette viande cuite s'oppose à la viande crue (poissons, lions et hommes vivants) de la ligne 13a. Voir aussi *SP3*, p. 224, *śl.* 59.

[2] Mais *viyoni* signifie aussi "*yoni* animales", et la phrase pourrait se lire: "tentative d'accouplement avec des animaux".

[1] Noter le mot "effet" (*phala*), ici et à la fin du comm. précédent. Tout se passe comme si l'on pensait que le rêve est plus qu'un signe: il a lui-même une certaine efficacité. D'où la distinction que fait le *śloka* actuel entre des rêves "forts" et des rêves "faibles".

On trouve les mêmes instructions un peu partout. Citons l'*AgniPur*, qui précise que les rêves qui se présentent dans le premier, deuxième, troisième et quatrième *yāma* "mûrissent" respectivement en un an, 6 mois, 3 mois et ½ mois; tandis que ceux que l'on a à l'aube (*aruṇodaye*) sont mûrs en 10 jours (éd. d'Ānandāśrama, 229, 16-17).

[1] Une telle interprétation des lignes suivantes suppose que les rêves du soir ou du milieu de la nuit n'ont pas besoin d'être corrigés.

> **23b-24a.** Le *homa* supérieur sera de mille [oblations], faites avec GHORA (AGHORA) ou ASTRA; le *homa* léger sera de cent. Dans les autres cas, les sages utiliseront leur intelligence pour déterminer [le *homa*] nécessaire pour apaiser.

Le *homa* supérieur, c.-à-d. excellent, "est de mille", c.-à-d. est accompli avec mille [oblations]. Son excellence vient du fait qu'il détruit l'effet des mauvais rêves[2]. Il faut le faire avec BAHURŪPA ou ASTRA. Au contraire, quand le rêve a été "vu" alors qu'il fait encore nuit[3], on fera "un *homa* léger, de cent, pour apaiser"[4]: pour annuler [l'effet de] ces rêves, on fera un *homa* léger, de cent oblations. "Dans les autres cas, [le *homa*] sera calculé par les sages, avec leur intelligence." Les autres cas, c'est par ex. lorsqu'un mauvais rêve a lieu lorsque la moitié de la veille du matin (*prahara*, dans le sens de *yāma*) s'est écoulée, et qu'il reste une certaine portion de nuit[5]. Ceux qui savent calculeront alors, à partir de cette règle, avec leur propre jugement, [le *homa* à faire]: cinq cents oblations si le rêve est au milieu [de la période dite "aube"]; plus ou moins selon le moment du rêve.

Des maṇḍala

Ayant, parce que l'occasion s'en présentait, enseigné comment effacer [l'effet des] mauvais rêves, il revient à son sujet, pour expliquer les caractéristiques du *maṇḍala*, après celles de la corde à tracer[1]:

---

[2] Plus probablement, parce que c'est celui que l'on doit faire lorsque le mauvais rêve, ayant eu lieu tout à la fin de la nuit, a une grande force. Voir la suite du comm.

[3] Tel peut être le sens de *pradoṣa*; et c'est le seul qui s'accorde avec la suite du comm., celle qui concerne les rêves qui se produisent au milieu de la période de trois heures environ dite "matin". Le *pradoṣa* serait le début de cette période.

[4] Nous préférons relier *śāntyai* à la fin du *śloka*. De toutes façons, tous ces *homa* sont faits "pour apaiser".

[5] Texte très corrompu. Relevons deux nouvelles leçons: *prātarardhapraharasārdhaprabhātagame* (T. 539) et *prahārārdhaprahārasādhyaprahārāvagame* (T. 677).

[1] Les *śloka* 24b-53 traitent de la confection du *maṇḍala* nécessaire à la *dīkṣā*. Le plan de cette section est le suivant: caractéristiques de la corde à tracer (24b-26a); construction du carré (26b-27); dessin du lotus (28-35a); autres parties du *maṇḍala* (35b-41); son utilisation (42-46); description d'un *maṇḍala* beaucoup plus complexe (47-52) et de diagrammes très simplifiés (53).

Les instructions relatives au rituel ne reprendront qu'au *śl.* 54.

> **24b-25a.** Ensuite[2], sur une aire sacrificielle pure, il faut dessiner la Cité[3] avec une corde à tracer en lin, en coton ou en chanvre ayant trois fois la longueur de cette Cité.

Ensuite – après cela – il faut quadriller le *yāgamaṇḍala*, avec une corde à tracer (*karaṇī*) dont on va dire les caractéristiques. [On fait cela] sur un emplacement sacrificiel (*yāgagṛha*, glosant *adhvarasthāna*) pur, c.-à-d. purifié par des applications de *pañcagavya*, de bouse de vache, etc., destinées à effacer les souillures dues au contact des pieds, etc.[4] Comment est la [*karaṇī*]? – Elle aura trois fois l'extension, c.-à-d. la longueur, de la Cité, c.-à-d. du *maṇḍala*; et elle sera faite en fibres de coton, de lin ou de chanvre.

De plus:

> **25b-26a.** Cette corde est faite d'une ficelle (*sūtra*) sans défauts, filée[1] par une vierge de bonne famille et composée de trois fils triplés[2]; elle a la grosseur d'un petit pois. On l'imprégnera d'une poudre faite d'un minéral blanc, ou de cendre.

La [*karaṇī*] se compose d'un *sūtra* filé[3] par des vierges issues de bonnes familles, c.-à-d. par des jeunes filles brâhmanes; il est sans défaut, c.-à-d. sans cheveux ou autres [saletés], et sans épaississement ni rétrécissement; et il est obtenu en pliant en trois trois fils distincts qui représentent respectivement la [réalité] psychique et les autres[4].

---

[2] Ceci montre que le *maṇḍala* n'est dessiné que le jour de la *dīkṣā*, comme en *SvT*, 4, 34b. Or, voir 7, 104.

[3] En commentant *SiSār*, 86-87, qui parle du *pura* décrit par le *Mṛg* (allusion à nos lignes 47b-51), Anantaśambhu comprend que ce terme de *pura* s'applique à une catégorie particulière de *maṇḍala*, les *purākāra-maṇḍala*, "*maṇḍala* en forme de ville". Nous n'avons pas trouvé confirmation de cette opinion ailleurs; mais, même s'il existe réellement une catégorie de *maṇḍala* ainsi nommés, il reste que n'importe lequel des *maṇḍala* utilisés pour les *dīkṣā* courantes est décrit avec des "rues" et des "portes", et peut donc évoquer une ville fortifiée, ou un temple entouré de murs. On notera d'ailleurs que notre texte appelle *pura* tous les *maṇḍala* qu'il mentionne, quelle que soit leur étendue.

[4] Donc le *maṇḍala* est dessiné, ou plutôt "construit", à même le sol.

[1] Lire *kartitā*: leçon du ms. B et de T. 266 et T. 539; T. 677 ayant *ka...tā*.

[2] Il vaudrait mieux appliquer aux fils (*tantu*) les caractéristiques précédentes. Mais nous suivons le comm.

[3] Lire *kartitam* avec T. 23 (=B) et T. 539; T. 266 ayant *kartītam* et T. 677 *kalpitam*.

L'*āḍhakī* (*Cajanus indicus*) est un produit spécial qui a la forme et la taille d'un *tilaka*[5] et qui est bien connu dans d'autres pays sous le nom de *tuvarī*: la corde à tracer a cette grosseur. Cela signifie qu'il faudra tourner la ficelle de neuf brins [sur elle-même] jusqu'à ce qu'on ait une corde de la grosseur d'un petit pois[6].

Elle sera imprégnée de poudres de minéraux blancs comme la craie[7], ou de cendre. "Avec [une telle] corde, il faut dessiner la Cité"[8]: c'est ainsi que s'établit la liaison [avec ce qui précède].

26b-27. [Le *guru*] dessine [avec la *karaṇī*] une ligne Est-Ouest, puis une ligne Nord-Sud [qui la coupe] en son milieu.

Avec la moitié [de la *karaṇī*], il fait apparaître les marques [qui donnent] les directions intermédiaires.

Il aura le "champ" carré qu'il désire en faisant taper la ficelle dans les quatre directions.

Comme il avait dit plus haut[1]: "On doit d'abord déterminer les lignes des directions principales, soit en visant l'Étoile Polaire, Puṣya ou une autre [étoile], soit en se servant de l'ombre du Soleil", il se contente de rappeler ici comment on obtient les lignes des directions principales. Dans le cas présent, le *guru* trace une raie E.-O., image de la ficelle tendue d'E. en O.[2]; puis une autre raie qui va du S. au N., image de la ficelle [tendue du S. au N.]. Les marques des milieux de ces cordes doivent être superposées[3]. Ensuite, avec la moitié de ces deux cordes[4], il obtient les marques, en formes de poissons[5], [qui donnent] les directions intermédiaires. En faisant "taper" là-dessus sa corde dans les quatre directions[6], il aura un *kṣetra* ayant la dimension souhaitée; ce qui veut dire qu'en procédant ainsi il obtiendra [ce carré].

---

[4] Si le texte est correct, il s'agit des trois catégories du soi (*adhyātman*), de la matière (*bhūta*) et des dieux (*deva*). Mais la série des trois *tattva*: "ātman", "vidyā" et "śiva" (voir Index) serait plus appropriée. Il faudrait peut-être lire *ātmavidyādi*, mais cette lecture n'est attestée nulle part.

[5] Nous trouvons deux fois *kalāpa* (T. 266 et T. 539), voisin de la lecture du ms. C.

[6] Le grain du *Cajanus indicus* n'est pas un petit pois; mais, pour ce qui nous intéresse, il s'en rapproche suffisamment.

[7] Nous rétablissons *makkolādeḥ* à partir de *mṛttālādeḥ* (B), *matkolādeḥ* (T. 266), *mṛtkolādeḥ* (T. 539) et *makolādeḥ*, presque correct (T. 677). La façon finalement retenue par Bhatt était *mṛttālādeḥ* (voir son Errata). Mais la terre n'est pas citée parmi les minéraux blancs (même si l'on étend le sens de *dhātu*); et le *tāla* (le mot ne pourrait signifier que *haritāla*) est jaune. Le mot *makkola* est syn. de *khaṭikā*, craie, mentionnée au même stade en *SvT*, 4, 35a.

[8] *śl.* 24b.

[1] Voir 7, 7.

[2] Il met la corde à tracer, imprégnée de poudre blanche, dans la direction E.-O., d'abord déterminée. En maintenant ses extrémités fixes, il la soulève et la lâche: elle dessine sur le sol l'axe E.-O. (segment AB) du futur carré. Voir fig. 5.

Quand le carré est fait, il faut dessiner le lotus. Il dit comment:

> **28.** La moitié du "cou" du lotus est d'abord divisée en quatre. Les quatre parties du lotus, depuis le réceptacle jusqu'aux extrémités des pétales, sont alors limitées par quatre cercles [concentriques].

Soit la surface du lotus que l'on désire faire[1]: elle est limitée par le tracé de la "ligne du Ciel" (*vyomarekhā*)[2]. Son "cou", c'est une ligne qui s'étend dans les

---

[3] On détermine le milieu auparavant par pliage.

[4] Cela signifie qu'on fait pivoter la corde autour de son extrémité, maintenue fixe (A, puis B, C et D) en introduisant un instrument traçant en son milieu O. C'est cette pointe qui dessine les arcs de cercle de rayon égal à la moitié de la corde (donc AO), dont les intersections donneront les quatre sommets du carré (E, F, F, H).

[5] Voir plus haut, 7, 7, comm.

[6] Tendre la *karaṇī* successivement entre E et G, G et F, F et H, H et E.

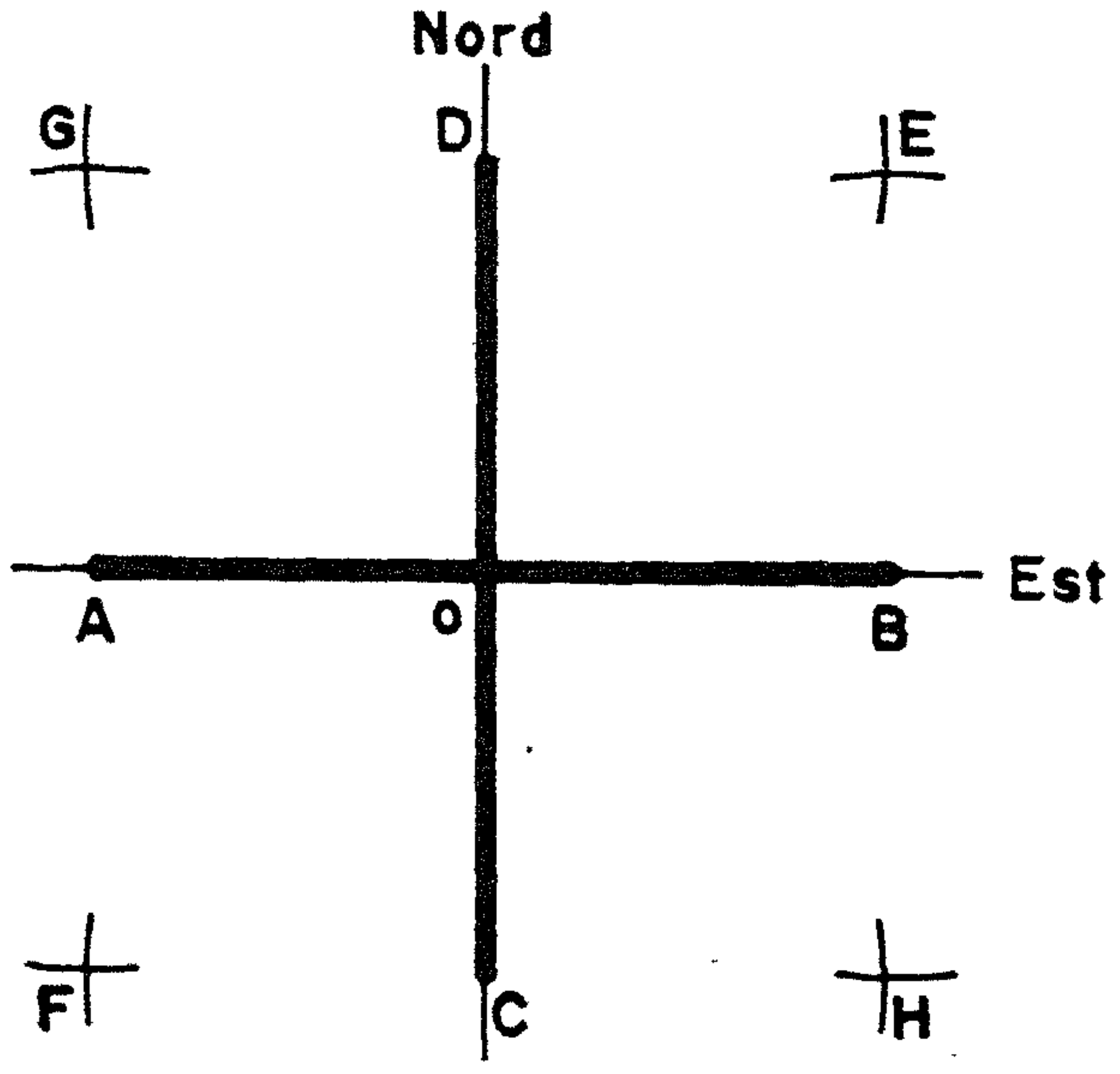


fig (5)

[1] Il faut d'abord décider de sa dimension selon les règles données aux *śl.* 29-30.

[2] Il s'agit du cercle qui limite le lotus, c.-à-d. qui passe par les pointes des pétales. Le terme de *vyomarekhā* le désigne spécialement, il serait donc faux de le traduire simplement par "cercle". Voir aussi comm. au *śl.* 48.

directions secondaires[3]. La moitié de ce "cou" est divisée en quatre; on trace alors quatre cercles, y compris la "ligne du Ciel". Autrement dit: après avoir tracé le cercle extérieur pour représenter la "ligne du Ciel", on en fait trois autres à l'intérieur[4]. La délimitation des [quatre parties:] réceptacle, étamines, pétales, etc.[5] par ces quatre cercles est commune à tous les lotus.

Avec combien de pétales faut-il faire le lotus? Il le dit:

> **29.** Le lotus aura huit pétales et trente-deux étamines[1]. Dans les Cités de deux, trois et quatre coudées, il aura une

---

[3] Comprendre prob.: le segment utile porté par une diagonale du carré où s'inscrit le lotus. C'est donc simplement un diamètre du cercle extérieur; sa moitié est un rayon, soit OQ sur notre fig.

[4] Cercles concentriques, dont les rayons sont limités par les points qui divisent le rayon maximum en quatre: OM, ON, OP. Voir la fig. 6, qui correspond au cas où un lotus d'une coudée est au centre d'une Cité de deux coudées (*śl.* 29).

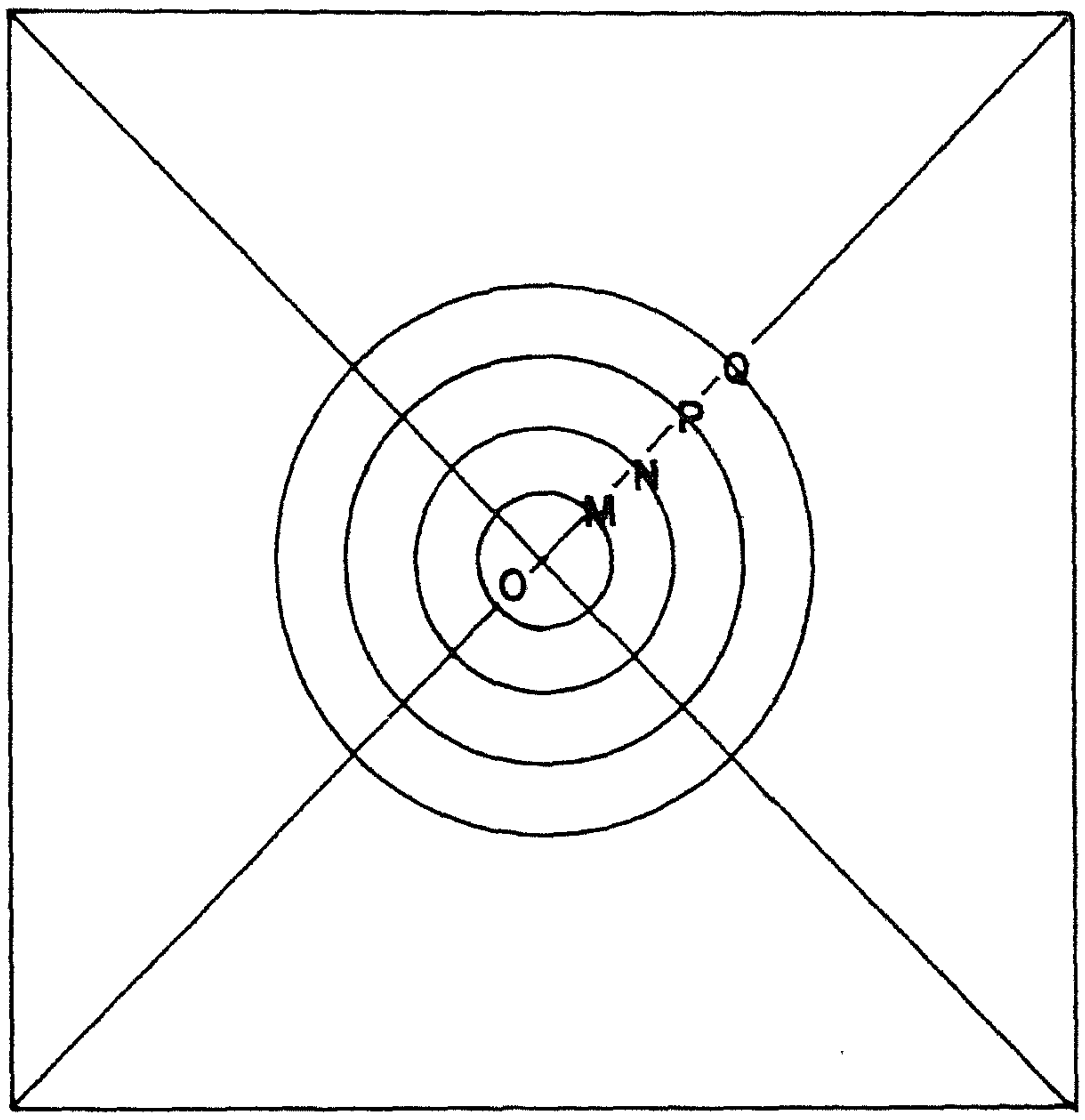


fig (6)

[5] Lire *karṇika-kesara-dalādi-* avec T. 23 (=B), T. 266, T. 539 et T. 677; et comprendre que le *ādi* renvoie aux extrémités des pétales (*dalāgra*).

On appelle "extrémités des pétales" la partie de ces pétales qui n'est jamais soudée (sur le dessin) aux pétales voisins, et dont la forme varie avec la destination du *yāga* (voir *śl.* 31-33).

[1] Loi valable pour tous les lotus.

> coudée [de large], le reste étant pour les allées (*vīthī*) et les embellissements (*śobhā*).

Ce lotus aura 64 étamines[2] et 8 pétales. Dans les *maṇḍala* de 2, 3 et 4 coudées, on le fera d'une coudée. Puisqu'on fait un lotus d'une coudée dans des [*maṇḍala*] de 2, 3 et 4 coudées, il y aura une partie restante. On fera là les *vīthī, śobhā, upaśobhā*[3], etc. Mais combien y aura-t-il de ces *vīthī, śobhā*, etc. pour tel ou tel [*maṇḍala*]? Puisque [l'auteur] ne dit même pas comment diviser le *maṇḍala* important qui sera décrit plus loin[4], il faut suivre ici les instructions données par les autres Saṃhitā[5].

---

[2] Toutes le sources ont *dvātriṃśat* dans le *śloka* et *catuṣṣaṣṭi* (sauf que T. 677 écrit *catur*) dans le comm. C'est le premier nombre qui semble correct (voir *śl.* 53 et comm.); mais le second est donné dans plusieurs Āgama.

[3] Pour les allées (*vīthī*), voir *śl.* 47b-51, comm. Les ornements nommés *śobhā* et *upaśobhā* sont des structures précises, que l'on décrit souvent (parfois sous d'autres noms) de chaque côté des Portes; mais le *Mṛg* ne donnera à leur sujet aucun enseignement précis, et N.K. aura tout loisir (voir *ibid.*) de les voir comme des "embellissements" sans signification particulière.

Le *maṇḍala* représentant une Ville (voir 24b-25a, n. 3), avec probablement tout un symbolisme dont la mémoire semble s'être perdue, on peut penser que les *śobhā*, etc. qu'on y trouve évoquent des constructions réelles de même nom, comme le font Portes et allées. Or on connaît sous le nom de *dvāraśobhā* la Porte monumentale de l'enceinte la plus intérieure d'une ville, d'un temple ou d'un palais (voir ACHARYA, *Enc. of Hindu Arch.*, vol. VII, p. 158; ou DAGENS, *Mayamata*, vol. I, pp. 568 *sq*). Les *śobhā* d'un *maṇḍala* doivent représenter ces éléments architecturaux, et les *upaśobhā*, des constructions annexes. Cette hypothèse est confirmée par les indications fort précises que donne, pour dessiner ces "ornements", le *Śāradātilaka* (*ŚT*, 3, 120b-121) et son comm. par Rāghavabhaṭṭa. Voir notre article (à paraître): "*Maṇḍala* et *yantra* dans le śivaïsme āgamique". Une interprétation semblable doit être possible pour les *kaṇṭha* et *upakaṇṭha*, eux aussi liés aux Portes, dont on parlera plus loin (comm. au *śl.* 50).

Quoi qu'il en soit, les Āgama font apparaître tous ces éléments, sur les *maṇḍala* qu'ils décrivent, sous forme de groupements particuliers de carrés. Il n'est jamais question de dessins artistiques, figurant de façon même approximative les modèles architecturaux correspondants. À l'inverse des *maṇḍala* tibétains et même de certains *maṇḍala* de l'école *śākta*, les *maṇḍala* śivaïtes sont des figurations abstraites, purement géométriques, que viennent seules animer les poudres de couleur dont ils sont recouverts.

[4] Aux *śl.* 47b-51. Le texte en effet ne dit même pas en combien de parties il faut diviser le côté du carré, ce qui est le début obligatoire de toute description de *maṇḍala*.

[5] Par ex. le *Yogaja* et le *Kālottara*, souvent cités à ce propos par les maîtres śivaïtes. Parmi les ouvrages imprimés contenant des instructions précises pour la construction des *maṇḍala*, citons, parmi les Āgama: le *Su* (*cp, paṭ.* 3), le *Kir* (*kp, paṭ.* 8) et le *MatP* (*kp*, 1, 13-58a et fig. 6, 7 et 8 de l'éd. crit.); parmi les manuels: *ĪśgP*, vol. III, pp. 77-86; *SiSār*, 73-92, avec son comm.; et *ŚT*, 3, 105-140.

Pour le *maṇḍala* simple, à un seul lotus, qui nous occupe ici, voir en 34-36a la suite de sa description. Celle-ci n'est pas assez précise pour permettre de faire un dessin; aussi notre Pl.I ne doit-elle être considérée que comme une suggestion. Seul répond au texte le dessin du lotus central.

> **30.** Dans les [Cités] qui ont de cinq à huit [coudées], le Trône (*pīṭha*), qui comprend les quatre cercles, aura jusqu'à[1] trente-deux doigts.
>
> Pour les petits rituels, il n'y en aura qu'un.

Pour un *yāga*[2] de 5, 6, 7 et 8 coudées, on fera le *pīṭha*, c.-à-d. le lotus qui sert de Trône à Parameśvara, de 26, 28, 30 et 32 *aṅgula*, respectivement[3]. Il a un ventre (*udara*) ou matrice (*garbha*) qui est un cercle divisé en autant de parties qu'il y a de Veda, c.-à-d. en quatre parties qui, comme on l'a dit plus haut, font apparaître les divisions en réceptacle, étamines, etc.[4]

Dans les petits *yāga*, on ne fait que ce seul lotus; mais pour les grands, comme on va le dire, il faut en faire beaucoup[5].

Il dit maintenant comment la forme des pétales varie selon le désir [de l'officiant]:

> **31.** Pour les jouissances, [le lotus] aura des pétales aux extrémités relevées; il sera bien ouvert pour la libération.

---

[1] Lire *anupātataḥ*, bien qu'aucune source ne donne cette lecture. Voir n. 3.

[2] Dans son comm. à la section qui commence ici (*śl.* 30-53), N.K. va prendre le mot *yāga* dans le sens de *maṇḍala*. C'est particulièrement clair ici et dans l'intr. aux *śl.* 47b-51, où il parlera de "dessiner" le *yāga*. Cependant, lorsque le texte lui-même utilise le terme (voir *śl.* 31, 44, 46, 52), il est toujours possible de le comprendre dans le sens de "culte", "rituel", qu'il a tout au long de l'ouvrage, où il est syn. d'*adhvara*; et N.K. est parfois amené à le gloser ainsi (*śl.* 52). Nous allons donc, pour ne forcer ni le texte ni le commentaire, traduire *yāga* par "rituel" dans les *śloka* et laisser le mot sous la forme sanskrite dans les commentaires. Mais il est entendu qu'un petit rituel implique un petit *maṇḍala* et un grand rituel, un grand *maṇḍala*.

[3] Pour les *maṇḍala* de 2, 3 et 4 *hasta*, le lotus avait 1 *hasta*, c.-à-d. 24 *aṅgula*. On augmente maintenant progressivement (*anupātataḥ*) sa largeur.

[4] Lire *kesarādi* avec toutes les sources disponibles.

Il n'est pas certain qu'il faille interpréter les mots *vedavṛttodaraṃ pīṭham* comme le fait N.K. On pourrait voir dans les quatre cercles mentionnés, non ceux qui ont servi à construire les différentes parties du lotus, mais quatre bandes extérieures, celles dont parle le texte en 48b (voir comm. et n. 9 *ad loc.*) à propos du lotus central du grand *maṇḍala*, et qui constituent justement son *pīṭha*; car de tels cercles ou bandes accompagnent sans doute n'importe quel lotus servant de Trône: voir *śl.* 41. Cependant, il résulterait de cette lecture que c'est l'ensemble du lotus et de ces entourages extérieurs qui serait le *pīṭha* dont les dimensions sont données ici; ce qui est en contradiction avec les explications que donne N.K. pour le dessin du grand *maṇḍala* des *śl.* 47b-51 (voir son comm. au *śl.* 48).

Ailleurs aussi on parle de bandes autour du lotus: trois en général, mises en correspondance avec les trois *guṇa*, et dont les couleurs sont les leurs: blanc, rouge et noir. Voir *SiSār*, 76b.

[5] Voir *śl.* 47b-49.

> Dans les rituels[1] concernant Smara et les divinités qui lui ressemblent, le bout des pétales sera pointu; pour les Porteurs de Directions, il sera mou.

Un lotus dont les pétales ont les extrémités entièrement relevées est bon – lier [les mots actuels] à ce mot qui vient plus loin[2] – pour [obtenir] les *siddhi*[3]. "Pour la libération, bien ouvert": le bout ne sera ni abaissé ni relevé, mais plat. Pour les rituels concernant Smara et, à cause du *ādi*, toutes les divinités qui [comme lui] confèrent le bonheur en amour (*saubhāgya*), on fera les extrémités des pétales pointues. Pour les Lokapāla au contraire, elles seront molles: la partie avant [des pétales] sera à la fois élargie et rabattue vers le bas[4].

> **32-33.** Pour les Seigneurs [des Mantra], le bout sera en oreille de vache. Pour les Gaṇa, il sera arrondi. Pour Gaurī, pour la Parole et pour les Seigneurs[1], un lotus dont les pétales ont la forme de feuilles d'*aśvattha* est recommandé. Pour les Planètes, il sera comme pour les Gouverneurs [des Directions]; et ce sera la même chose pour les Gaṇa, pour Caṇḍanātha et Gajavaktra.

Un lotus dont les pétales ressemblent à des oreilles de vache est bon, c.-à-d. donne un bon résultat, dans les *yāga* des Īśa, c.-à-d. des Vidyeśvara. Pour les Gaṇa, le bout [des pétales] sera arrondi, c.-à-d. en forme de cercle. Dans les *yāga* de Gaurī; dans les cultes de la Parole, c.-à-d. de la déesse Vāgīśvarī; et dans ceux des Īśvara, c.-à-d. des Rudra, et d'autres encore, un lotus dont les pétales ont la forme de feuilles d'*aśvattha*[2] est indiqué. Dans les *yāga* des Planètes, on fera les pétales comme pour les Lokapāla, c.-à-d. avec l'extrémité molle, rabattue vers le bas. Et on fera de même pour adorer les Gaṇa. Voilà donc une deuxième forme possible des pétales pour les cultes aux Gaṇa; car il en a déjà donné une plus haut, en disant: "Pour les Gaṇa, [le bout] sera arrondi."[3] Pour les *yāga* de Caṇḍeśvara et de Gaṇapati, le même [lotus], en vérité, est enjoint: seul [un lotus] dont les extrémités des pétales sont molles est autorisé par ce traité.

---

[1] Voir *śl.* 30, n. 5. À partir d'ici, le texte envisage des *maṇḍala* dont la divinité principale n'est pas Śiva. Comme nous sommes dans un contexte de *dīkṣā*, il faut prob. comprendre que ces instructions concernent le *sādhaka* dont la divinité particulière est l'une de celles-ci (voir *śl.* 225): son initiation utilisera un *maṇḍala* ayant les caractéristiques voulues. Mais, en dehors de toute *dīkṣā*, ces mêmes divinités peuvent recevoir un culte, et ce dernier utilisera l'un des *maṇḍala* décrits comme support. Voir la fin du comm. à 32-33.

[2] *śl.* 32b.

[3] Noter la glose de *bhūti* par *siddhi.*

[4] *ābhugna* sera repris par *vyābhugna* dans le comm. au *śl.* 33.

[1] Nous traduisons en suivant le comm.

[2] C.-à-d. en forme de *yoni.*

Il dit maintenant comment répartir les couleurs sur le lotus principal[1]:

> **34-35a.** Le réceptacle [du lotus] sera jaune; ses neuf graines, bleu nuit; ses pétales blancs; et sa partie centrale sera ornée par les étamines au bout relevé et de couleur jaune, rouge et blanche.
>
> Les "corps" (*gātra*) des directions principales seront multicolores, les lotus des coins seront rouges, et les chevilles (*kīlaka*) bleues.

> **35b-36a.** C'est ainsi qu'il faut faire le Trône (*pīṭha*) du Grand Seigneur, qui sera rond ou carré, et orné de quatre Portes dont la largeur sera la moitié de celle du lotus.

Parmi tous les [*pīṭha* possibles], il y a le *pīṭha* de Maheśvara, c.-à-d. le lotus utilisé dans les *yāga* de Śiva. On le fera comme suit. Comment? – Il aura un réceptacle doré; neuf graines bleues[2], c.-à-d. de la couleur du saphir; des pétales blancs; un ventre, ou matrice, décoré d'étamines qui, à partir de la base des pétales[3], sont successivement jaunes, rouges et blanches, et dont les extrémités sont relevées[4]; des "corps" variés, c.-à-d. multicolores, dans les directions principales. Ces "corps" (*gātra*) forment un arrangement spécial du *pīṭha*[5]. Il y aura des lotus rouges dans les coins[6]. Enfin, les chevilles – chevilles servant à joindre et qui sont deux dans chaque coin – seront bleu sombre. Il est dit en effet[7]:

---

[3] Voir *śl.* 32a.

[1] Le lotus destiné à Śiva n'est pas l'un des précédents. Il faut plutôt comprendre qu'après la digression que représentent les lignes 31b-33, le texte reprend la description du *pīṭha* de Śiva, commencée en 28-31a. Mais le mot *pīṭha* semble avoir changé de sens: il désignait le seul lotus au *śl.* 30; ici il semble syn. de *maṇḍala* (puisqu'il est rond ou carré, muni de quatre Portes, etc.); et il prendra une autre acception plus loin (*śl.* 47-51, comm. et n. 10).

Les instructions concernant la distribution des couleurs et celles qui ont trait à la nature des poudres utilisées pour les obtenir (voir *śl.* 39-40) ont une importance considérable; et il arrive fréquemment que, dans les Āgama, les descriptions de *maṇḍala* ne soient précises que sur ce sujet. Il faut garder à l'esprit que le dessin initial n'est qu'une esquisse, et que le *maṇḍala* n'existera qu'au moment où les poudres colorées, recouvrant toute sa surface (*ĪśgP* III, p. 80, *śl.* 61a), lui auront donné consistance, épaisseur, couleur, éclat – sans parler des propriétés magiques des substances utilisées. Alors seulement il sera la Cité, où les dieux pourront prendre place, celle dont les vertus ont été chantées en 7, 104. On peut noter en passant que, plus que toute autre image divine, le *maṇḍala* s'adapte aux désirs de l'adorateur; d'où son usage général pour les *sādhanā* individuelles et les rites *kāmya*.

[2] Sur le réceptacle.

> "On fera les chevilles qui servent à joindre de la couleur des fleurs de lin."

Ce *pīṭha*, carré ou rond, sera décoré de quatre Portes ayant comme dimension la moitié de celle du lotus.

---

[3] C'est aussi leur base; car le cercle des étamines cache la base réelle des pétales.

[4] On la forme prob. avec un petit amoncellement de poudre, qui donne du relief.

[5] Voir *SiSār*, 77a, et le comm. d'Anantaśambhu *ad loc.*, qui explique avec précision (ce qui ne signifie pas que ses propos soient clairs pour un lecteur de notre temps) comment faire ces dessins à partir du quadrillage initial. Selon *SiSār*, 76a, les *gātra* sont bicolores, leurs couleurs étant: noir et blanc à l'E.; blanc et rouge au S.; rouge et jaune à l'O.; jaune et noir au N. Couleurs et nom évoquent immédiatement les "corps" du Trône de Śiva tel que certains textes le décrivent; c.-à-d. les quatre planches posées de champ, et souvent vues comme des hommes couchés, qui relient entre eux les pieds du Trône, aux formes animales (en général ce sont des Lions). Voir *SP1*, p. 162, n. 1 ou *PKām*, 4, 296b-297a. Pour préciser les couleurs des *gātra*, Anantaśambhu cite d'ailleurs deux lignes du fragment de l'*AP* (lui-même une citation) que nous donnions en *SP1*, p. 163, sous [50b], et qui se situe dans le contexte du culte du Trône (*āsana-* ou *pīṭha-pūjā*), au début du culte régulier de Śiva – ce qui prouve qu'il fait lui-même l'identification que nous proposons. La plupart des textes nomment d'ailleurs, avant ces *gātra*, quatre pieds (*pāda*) situés dans les coins (voir *ŚT*, 3, 119-120a et notre article, cité n. 3 sous le *śl.* 29), certains donnant même à ces pieds les couleurs habituelles des pieds du Trône (*ĪśgP* III, p. 79, *śl.* 54a). Et ici même, on va parler des *kīlaka*, fiches ou clous qui fixent les planches du Trône à ses pieds. Le comm. pourrait donc être lu ainsi: "les *gātra* sont des éléments particuliers du Trône".

Un tel rapprochement entre l'*āsana* imaginé dans une *śivapūjā* et le *maṇḍala* dessiné pour une *dīkṣā* n'a rien d'artificiel, puisque le lotus dont on parle va servir de Trône à Śiva pendant le rite. Mais, s'il est présent à l'esprit des auteurs ou des commentateurs, aucun, à notre connaissance, ne prend soin de l'expliciter. Il est d'ailleurs occulté partiellement par l'assimilation du *maṇḍala* à une Ville ou à un temple, toujours présente aussi.

[6] Cette instruction ne contredit pas celle que donne la ligne 30b, car ces lotus dans les coins ne sont prob. que des ornements, non des supports de culte.

[7] La ligne est, à un mot près, identique à *SvT*, 2, 64b. Le passage appartient à une description du Trône de Śiva; et, comme il s'agit d'une méditation, il ne lit pas *kāryāḥ*, mais *caiva*.

Le commentateur, Kṣemarāja, explique qu'il s'agit des chevilles (ou clous?) qui servent à joindre aux pieds (*pāda*) les planches nommées *gātra*. Voir n. 5.

Pour Anantaśambhu, commentant *SiSār*, 75, ces *kīla* relient entre eux (ou fixent au sol?) les pétales: *kīlāḥ dalānāṃ sandhānakīlāḥ*. Mais le texte qu'il commente présente plutôt ces objets comme des épingles (ou piquets?) servant à fixer des fleurs (peut-être l'équivalent de nos lotus rouges?) dans les coins.

L'interprétation de N.K. qui, sans le dire explicitement, pense aux chevilles d'un vrai Trône en bois, nous semble la plus raisonnable.

Il donne maintenant les couleurs et les formes d'autres *maṇḍala*, qui répondent à certaines visées:

> **36b-37a.** Pour Caṇḍeśa et les Vidyā donneuses du nectar d'immortalité, [le *maṇḍala*] sera blanc, en forme de demi-Lune. Pour les Vidyā donneuses de bonheur en amour (*saubhāgya*), il sera rouge, et en forme de vulve, d'œil ou d'arc.

Dans les *yāga* à Caṇḍeśvara et aux Amṛtavidyā[1], on fera un *maṇḍala* blanc, en forme de demi-Lune. Pour les *yāga* des Vidyā qui donnent le bonheur en amour, c.-à-d. qui permettent d'assujettir et d'attirer[2], on le fera rouge, et en forme de feuille d'*aśvattha*, d'œil ou d'arc[3].

De plus:

> **37b-38.** Pour l'engraissement, il sera en forme de pot. Pour faire pleuvoir, le *maṇḍala* sera tout rond; ou bien on placera [le lotus] blanc dans un Poisson ou dans une Tortue.
>
> Pour les Seigneurs [des Mantra] et les autres, il sera de la couleur particulière de chacun; ou bien, comme on le voudra.

Pour l'engraissement (*āpyāyana*), il sera placé dans un pot[1]. Pour la pluie, le [lotus] sera inscrit dans une Pleine Lune[2]. Ce qui signifie qu'il sera [aussi] de la couleur du nectar, légèrement jaune[3]. Dans l'un et l'autre cas, en effet, il s'agit d'obtenir de la nourriture. Ou bien, pour la pluie, un lotus blanc, inscrit au milieu d'un Poisson ou d'une Tortue[4], sera bon, c.-à-d. donnera ce qu'on désire.

---

[1] Amṛtavidyā, syn. d'Amṛtamantra; par ex. le Netramantra (voir *NT, passim.*).

[2] On distingue d'habitude soigneusement les rituels en vue du *saubhāgya*, qui sont bénéfiques, et les rituels de *vaśīkaraṇa* et d'*ākarṣaṇa*, qui rentrent dans les six rites maléfiques (*ṣaṭkarman*). Voir Index, s. v. et *SP3*, Index.

[3] Le symbolisme de la feuille d'*aśvattha*, qui est en forme de vulve, est clair; l'œil est probablement capable de fasciner, dont d'assujettir; et l'arc est l'arc de Kāma.

[1] Le pot plein d'*amṛta*. Voir *NT*, 6, 20-25 ou 17, 18-21 et 26-29a.

[2] La Lune contient le *soma*, c.-à-d. l'eau de pluie.

[3] Comme dans le premier cas. Nous lisons *sudhārasa* (=*amṛta*, ou lait) avec T. 266 et T. 539, au lieu de *śuddhāṃśu*. Le raisonnement est ainsi plus logique.

[4] Ce Poisson ou cette Tortue remplaceront le carré ou cercle habituel.

Pour les Seigneurs et les autres, c.-à-d. les Vidyeśvara, etc., on fera chaque fois un lotus de la couleur particulière à cette divinité, couleur donnée dans la section sur le culte par les mots[5]: "couleur d'or, de feu, de *tamāla*, d'abeille" et les suivants[6]. Ou bien, sans tenir compte de leur couleur propre, on les fera comme on en aura envie: blanc, jaune, rouge, noir, etc.

Il donne la nature des poudres colorées (*rajas*):

> **39.** Les lignes[1] blanches seront faites avec de la poudre de riz; les rouges, avec un minéral de montagne; les jaunes, avec du curcumin ou autre chose; les noires, avec de l'orge brûlée par exemple.

Pour les *yāga* donnant jouissances ou libération[2], les lignes blanches seront faites avec de la farine de grains décortiqués de riz blanc de l'espèce *śāli*; les rouges, avec un minéral de montagne comme le minium (*sindūra*), l'hématite (*gairika*), etc.; les jaunes, avec du curcumin (*haridrā*), de l'orpiment (*haritāla*) etc.; les noires, avec de l'orge brûlée par ex.

Pour réussir[1] [dans des rites intéressés], il en ira autrement:

> **40.** Pour obtenir la fortune (*bhūti*) ou le bonheur, [on fera ces lignes] avec des perles, du corail, de l'or, etc.

---

[5] Voir 3, 21b.

[6] La règle est sûrement applicable aux Vidyeśvara que l'on adore, non pas individuellement, mais ensemble, autour de Śiva, chacun sur son lotus, lorsque le *maṇḍala* est assez grand pour cela (*śl.* 49).

[1] Les indications qui suivent ne concernent pas seulement les lignes (qui sont d'ailleurs plus proprement des bandes), mais également les surfaces que la poudre recouvrira: pétales, *pāda, gātra*, etc.

[2] Selon N.K., les instructions du *śl.* 39 s'appliquent donc à tous les *maṇḍala* destinés à l'initiation des disciples, que ceux-ci soient *mumukṣu* ou *bubhukṣu*. S'il en est ainsi, il faut considérer le *śl.* 40, malgré le mot *bhūti* qui évoque une *bhautika-dīkṣā*, comme une simple parenthèse concernant des *maṇḍala* destinés aux rites *kāmya*.

Même opposition au *śl.* 42, comm.

[1] Au *śl.* 31, N.K. glosait *bhūti* par *siddhi*. La situation est différente ici. D'une part, le mot *siddhi* semble s'appliquer à toutes sortes de succès, y c. le succès dans des actes maléfiques; et

> Dans les rites de magie noire (*abhicāra*) on utilisera surtout la cendre des bûchers funéraires, de la brique [pilée], du charbon.

Ceux qui désirent devenir riches, comme ceux qui souhaitent que leur échoie le parfait bonheur, feront [les raies] blanches et les autres avec des perles, du corail, de l'or, de l'œil-de-chat, respectivement[2]. Dans les actes de magie noire tels le meurtre, l'éloignement, etc., les raies seront faites avec de la cendre d'un bûcher funéraire, de la brique cuite ou du charbon, etc.[3], pris au même endroit, et pilés.

Il donne la largeur et l'épaisseur de ces raies, et leur intervalle:

> **41.** La première ligne aura un doigt de haut et un doigt de large; les autres auront un grain d'orge en moins, et leur espacement sera d'un grain d'orge.
>
> Ces lignes inégales sont pour la libération. Pour les jouissances, elles doivent être égales.

Le mot *prāk* veut dire "première"[1]. La première ligne aura un doigt de haut et de large[2]. Les autres seront, par rapport à celles-ci, diminuées d'un grain d'orge, et elles seront séparées par un intervalle d'un grain d'orge[3].

Cette inégalité existera dans les *yāga* des aspirants à la libération. Dans ceux des personnes qui visent les jouissances, toutes les raies doivent être égales[4].

---

d'autre part, N.K. a mis sous le "*bhukti*" de son comm. au *śl.* précédent le contenu que le texte (voir *śl.* 2a) donne l'habitude à *bhūti*. Aussi modifions-nous les traductions des deux termes.

[2] Naturellement pilés.

[3] Le "etc." est peut-être là pour remplacer la couleur qui manque: le jaune.

[1] Lire *prāgityādyā* avec T. 266, T. 539 et T. 677.

[2] Se rappeler que ces raies sont faites par accumulation de poudres colorées.

[3] Ces instructions ne sont compréhensibles que s'il s'agit, non pas de n'importe quelles "raies", mais de bandes contiguës. Celles qui répondent à cette condition sont les quatre bandes qui, selon le *śl.* 48, constituent le *pīṭha* (voir le comm. *ad loc.* et la Pl. II) et dont la première – contre les pointes des pétales – est la *vyomarekhā*.

[4] Larges comme la première (et donc collées les unes aux autres)? Ou comme les suivantes (et donc séparées par un intervalle)?

Il dit maintenant quelle largeur et quelle hauteur doit atteindre l'offrande de fleurs sur un *maṇḍala*:

> **42.** [Le lotus étant construit] selon la règle donnée dans son Tantra, on fera à Śambhu une offrande (*pūjā*)[1] dont l'extension est celle de la partie [du lotus] occupée par le réceptacle, et dont la hauteur est celle d'un [vrai] lotus.
>
> Dans le cas de rites intéressés, elle pourra être moins volumineuse, ou plus.

On doit faire une offrande (*pūjā*), de guirlandes ou d'autres choses, ayant comme extension la largeur que le Tantra indique pour la partie du lotus qui est le réceptacle. Dans certains ouvrages, on enjoint un lotus de 12 doigts; ailleurs, de 16; ailleurs encore, de 20. Ici, le lotus principal peut avoir de 24 à 32 *aṅgula*[2], tandis que les lotus périphériques, on le dira, sont plus petits. Dans chaque cas, on doit faire une *pūjā* dont la largeur est celle de la partie [du lotus] qui est le réceptacle[3], largeur qui varie avec la mesure du lotus. La hauteur doit être celle d'un [vrai] lotus, à savoir six ou sept doigts. Ces mesures concernent [les rites faits en vue] des jouissances et de la libération. Dans le cas des rites *kāmya*, la largeur et la hauteur pourront être inférieures ou supérieures [à ce que l'on vient de dire].

Il décrit l'entourage [de Śiva], dans le même ordre que plus haut:

> **43.** Hors du Trône (*pīṭha*), il faut adorer les Dieux; et hors de la Cité (*pura*), les Armes, comme on l'a dit plus haut[1]. Ou bien, on suivra une autre opinion.
>
> La Demeure du Maître, en vérité, est sans éclat si elle n'est entourée.

On doit rendre hommage aux Dieux, c.-à-d. aux Vidyeśvara et aux autres, hors du *pīṭha*, c.-à-d. du lotus qui a servi de Trône à Parameśvara; et aux Armes, le *vajra* et les autres, hors de la Cité pourvue des entourages extérieurs[2], c.-à-d. hors du *maṇḍala*. "Comme plus haut": dans les mains d'Indra, d'Agni, de Yama et des autres [Lokapāla]. On a en effet dit plus haut[3]: "Il en va de même des Porteurs des Directions; mais ces derniers tiennent en mains leurs Armes, le *vajra* et les autres."

---

[1] Noter le mot *pūjā* dans le sens de l'accumulation des offrandes faites (fleurs, onguents, etc.: tout ce qui se lance ou se dépose et ne se reprend pas immédiatement). Voir *SP1*, p. 146.

[2] Voir *śl.* 29-30.

[3] Autant dire qu'il faut juste couvrir la *karṇikā*.

[1] Voir 3, 21b-24a.

"Ou bien, on suivra une autre opinion". Par ex., on adorera les Armes hors du *maṇḍala*, indépendamment [des Lokapāla], en agissant selon la méthode enseignée dans le *Mataṅga*[4] et ailleurs. Ou bien, selon la manière du *Svatantra* et d'autres textes, on les adorera en les plaçant dans le "cercle des Armes"[5].

Il donne maintenant la raison d'être de l'adoration des Cercles (*āvaraṇapūjā*): "La Demeure du Maître, en vérité, est sans éclat si elle n'est entourée." Le mot *hi* signifie "car". La demeure, ou maison, de quiconque peut être appelé "maître" (*pati*), si elle n'est pas entourée, c.-à-d. si elle n'a pas d'enceintes secondaires (*aṅgavīthī*)[6], est sans éclat. Comment donc, s'il n'avait pas d'entourage, le *maṇḍala*, qui est le lieu où réside Parameśvara, pourrait-il briller? C'est pourquoi il faut lui donner un entourage. Telle est l'intention [de ces lignes].

Dès lors:

> **44.** Un rituel qui n'utilise qu'un seul entourage, ou encore qui les utilise tous, est appelé *sarvakāmika*, parce qu'il fait obtenir tout ce que l'on désire.

Un *yāga* important doit comporter tous les entourages, parce qu'[ainsi] il procure tout ce qu'on désire. Si cependant la Maison[1] est trop petite, un [*yāga* avec] un seul entourage est aussi acceptable[2].

---

[2] Le texte n'est pas sûr. T. 539 lit *dvārāvaraṇa-*, qui donnerait "hors de la Cité pourvue de l'entourage qui comprend les Portes". De toutes façons, le sens est celui-ci: hors des murs extérieurs de la Cité.

[3] Voir 3, 23b.

[4] Voir *MatP, kp*, 5, 64-71.

[5] C'est en effet ce que semble dire *SvT*, 2, 125-127 et 3, 17-18 (bien que Kṣemarāja commente autrement). Si les Armes forment un *āvaraṇa* indépendant, ce dernier peut ou non prendre place à l'intérieur du *maṇḍala*.

[6] T. 539 lit *mahāvīthyā* au lieu de *aṅgavīthyā*.

[1] *gṛha* ici prob. pour *yāgagṛha*, c.-à-d. *maṇḍapa*.

[2] On voit comment N.K. modifie selon sa propre vision les enseignements du texte. Celui-ci enseigne d'abord l'excellence du culte à un seul *āvaraṇa*, en accord d'ailleurs avec de nombreux Āgama (voir par ex. *SārK*, 5, 6a – mais l'unique *āvaraṇa* est là composé des huit Śakti du Trône); et il

Il indique quels sont les fruits que l'on obtient avec un seul *āvaraṇa*, en les considérant tous les uns après les autres.

> **45.** Pour[1] obtenir la connaissance, [le *yāga*] s'arrêtera aux Maîtres; pour les pouvoirs divins, il ira jusqu'aux Gaṇa; pour les pouvoirs moyens et inférieurs[2], il s'arrêtera respectivement aux Lokapāla et à leurs Armes[3].

Celui qui désire la connaissance fera un *yāga* qui inclut le cercle des Vidyeśvara. Celui qui désire les *siddhi* divines [fera un *yāga*] qui comprendra le seul *āvaraṇa* des Gaṇa. Celui qui désire les *siddhi* moyennes et inférieures [fera un *yāga*] qui aura comme limite le seul *āvaraṇa* des Armes – le *vajra* et les suivantes – des Lokapāla.

> **46.** Pour [satisfaire à la fois] plusieurs désirs différents, le rituel du Seigneur qui accorde ce qu'on désire devra comporter trois ou quatre "cercles"[1], et se faire sur un *śakti-*

---

ne mentionne qu'en second lieu le rituel complet. N.K. fait le contraire, considérant sans doute que, plus la Cour est nombreuse, plus le Seigneur est puissant. Voir son comm. au *śl.* 45.

[1] Nous traduisons le *śloka* tel qu'il se présente. Le texte, selon nous, enseigne l'usage d'un, deux, trois ou quatre *āvaraṇa* (ceux-là mêmes qu'il a décrits en 3, 21b-24a) selon le but visé, le nombre de ces *āvaraṇa* croissant lorsque décroît la valeur de ce dernier. Selon N.K. au contraire, le texte enseigne que le rituel doit utiliser, selon le but de l'adorateur, un seul des *āvaraṇa* nommés. Il se "terminerait" avec lui (il faut justifier les "*anta*" et les "*avadhi*"), mais n'en comprendrait qu'un.

La première pratique n'est pas attestée dans les textes que nous connaissons; mais celle que propose N.K. ne l'est pas davantage; et toutes deux peuvent s'accorder avec le *śl.* 44, si l'on admet que celui-ci énonce une règle générale, qui ne prend pas en considération la valeur des désirs de l'adorateur. L'enseignement du texte implique que la considération de divinités d'ordre inférieur n'est concevable que pour un adorateur qui a d'abord rendu hommage aux Dieux les plus élevés; et donc que l'obtention des *siddhi* inférieures suppose celle des pouvoirs supérieurs. Celui de N.K. obéit à une autre logique, sans doute en accord avec les pratiques qu'il connaissait, et selon laquelle le *sādhaka* qui ne recherche que des pouvoirs communs ne se préoccupe pas d'adorer des Dieux (Śiva excepté) capables de conférer les autres.

[2] Les *divyasiddhi* correspondent donc aux *siddhi* dites "supérieures". Pour les trois sortes de *siddhi*, voir 4, 5, comm. et notes; et *cp*, 1, 76, comm.

[3] Si l'on sépare les Armes de leurs porteurs. Sinon, il faut bloquer en une seule les deux catégories de *siddhi*, comme le fait N.K.

[1] Trois: Vidyeśvara, Gaṇa, Lokapāla portant leurs Armes; quatre: les mêmes, mais les Armes étant séparées des Lokapāla. Selon N.K., ce culte à quatre *āvaraṇa* se fait sur un *maṇḍala* spécial

> *maṇḍala*, qui exauce tous les désirs[2].

Le *maṇḍala* qui est en relation avec les Śakti – avec les Mères –, est dit *kāmika*, parce qu'il exauce tous les désirs. Pour obtenir à la fois [la satisfaction] de plusieurs désirs, le *yāga* devra se faire sur ce *maṇḍala*; il comprendra trois ou quatre *āvaraṇa*. En son milieu, il faudra adorer Bhagavat, donneur de toutes les choses désirées. On lit en effet dans le *Kāmika*[3]:

> "Au milieu est le Dieu Kāmeśvara. En adorant le Cercle des Śakti (*śaktimaṇḍala*)[4] c.-à-d. les huit huitaines, les unes après les autres, on obtient tout ce qu'on désire."

Il donne maintenant les mesures [utiles] pour dessiner le lotus:

> **47a.** Même dans les rituels fondamentaux, le lotus n'aura pas plus de trente-deux doigts.

Une *prakṛti*, c'est un *yāga* principal. Même dans ce cas, il ne faut pas faire de lotus dépassant 32 *aṅgula*. Telle est la règle. C'est pourquoi l'on a dit plus haut[1]:

> "Dans les [Cités] qui ont de cinq à huit [coudées], [le Trône...] aura jusqu'à trente-deux [*aṅgula*]."

---

nommé *śaktimaṇḍala*. Il vaudrait mieux lire le *śloka* en séparant la ligne 46a de la ligne 46b. La première serait alors le prolongement du *śloka* précédent: "Pour des désirs mêlés, [le *yāga*] aura trois ou quatre cercles". (Il y aurait identité entre les cas des désirs moyens et inférieurs (ligne 45b) et celui des désirs mêlés (46a), mais ce n'est pas anormal). La ligne 46b deviendrait: "Le rituel [de Śiva sous la forme] du Dieu qui exauce tous les désirs se fait sur un *śaktimaṇḍala* qui exauce [aussi] tous les désirs"; ou encore: "se fait, selon le *Kāmika*, sur un *saktimaṇḍala*".

[2] Noter la répétition du mot *kāma*, qui va se retrouver dans le nom du texte cité à l'appui dans le comm. On pourrait d'ailleurs lire ce nom dans le *śloka* même (voir n. 1).

[3] Passage non identifié.

[4] Le terme désigne probablement ici à la fois le diagramme où les Śakti sont présentes et l'assemblage de ces Śakti. Il s'agit sans doute des 64 Yoginī. On ne peut savoir cependant si, en disant qu'elles sont considérées huitaine après huitaine, le *Kāmika* a en vue huit cercles concentriques de huit, ou un grand cercle de 64 (c'est la pratique courante dans l'adoration des Yoginī), où les groupes de huit correspondraient aux huit directions.

On pourrait comprendre autrement le terme *śaktimaṇḍale* du *śloka*: les trois ou quatre *āvaraṇa* habituels seraient simplement entourés d'un cercle de Śakti – ou chacun de son cercle de Śakti, comme le montrent les ex. donnés par Bhatt en *SārK*, éd. crit., pp. xviii-xix.

[1] *śl.* 30a.

Il dit maintenant comment faire ce *yāga* principal:

> **47b-48.** Sur[1] un Grand Trône de vingt-cinq [lotus], orné de trente-deux Portes, [on construit,] laissant un doigt et un tiers pour l'enveloppe du lotus [central], un Trône (*pīṭha*) à quatre parties, dont la largeur est le tiers de celle des pétales du lotus.
>
> **49-50.** On fait encore, avec les mêmes caractéristiques, les huit lotus des Dieux de [chaque entourage]. Mais l'entourage des Seigneurs [des Mantra] excédera les autres du huitième. Entre ces lotus, dans les directions principales, sont trente-deux Portes.
>
> Après avoir dessiné tout cela, il faudra mettre les embellissements, comme plus haut, partout où cela convient.
>
> **51.** Parmi les Lokapāla et hors de leur demeure, on adorera Satyeśa et Celui-qui-a-Garuḍa-comme-emblème, dans de petits cercles ou autres dessins[2], respectivement au-dessus et au-dessous de leurs armes propres.

Le carré de cinq est vingt-cinq. Le *maṇḍala* dit "Grand Trône" (*mahāpīṭha*), c.-à-d. le plus important, aura 25 lotus. Il sera orné d'un nombre de Portes égal à celui des dents, soit 32. Là [,dans ce *maṇḍala*], il faut faire un lotus [central] gros comme on l'a dit plus haut, c.-à-d. de 32 *aṅgula*[3]. Il faut compter un *aṅgula* et ⅓ pour l'enveloppe du lotus, c.-à-d. la ligne du Ciel. Voici la signification de cette injonction. Selon ce qu'on a dit plus haut, les dimensions du *yāga* (=*maṇḍala*) principal sont limitées à 8 *hasta*, c.-à-d. 192 *aṅgula*[4]. On fait sur [chaque côté] 96 divisions de 2 *aṅgula* chacune. Le lotus occupe les 16 du milieu[5], sur lesquelles la *karṇikā* en prend 4, tandis que les parties réservées aux étamines, aux soudures des pétales et aux extrémités des pétales ont chacune deux divisions de large[6]. Le "milieu des pétales" de ce lotus principal a 16 *aṅgula*[7], et le tiers de cela fait 5 *aṅgula* et ⅓. Ensuite, en laissant – c.-à-d. en abandonnant – un *aṅgula* et ⅓ pour l'enveloppe du lotus[8], c.-à-d. la ligne du Ciel, ce qui reste [de ces 5⅓ *aṅg.*] aura 4 *aṅgula*. À l'extérieur de l'enveloppe du lotus, on fait le *pīṭha*, constitué par quatre lignes ayant entre elles l'intervalle qu'on a dit[9]. Ce *pīṭha*, support (*āśraya*) du lotus, est une structure spéciale, ornée de "corps" (*gātra*), "pieds" (*pādukā*), etc.[10]

---

[1] Nos lignes 47b-51 sont citées par Anantaśambhu (An.) dans son comm. à *SiSār*, 86-87, avec quelques variantes. Le texte dit explicitement qu'il décrit le *maṇḍala* du *Mṛg* (*mṛgendre puram*); et An. interprète l'expression en disant qu'il s'agit d'un *purākāra-maṇḍala*. Voir 24b-25a, n. 3.

Nous essayons de traduire par un dessin les explications que N.K. va donner dans son commentaire: voir Pl. II.

[2] Lire d'abord *pūjyau* avec toutes les sources; la leçon imprimée, *puṇyau*, étant une simple faute d'impression (voir le comm.).

Pour la suite; outre les leçons relevées par BHATT (sa n. 3), nous trouvons: *bahivādyādi pūrvavat* (T. 266) et *bahir bindvādiṣūktavat* (T. 539 et An.). Cette dernière leçon est la leçon correcte, *bahir* et *uktavat* apparaissant d'ailleurs dans le comm.

[3] Les instructions pour le dessiner ont été données aux *śl.* 28 et 31-36a. Le texte ici s'occupe de son inscription dans le grand *maṇḍala*, et de la description de ce qui l'entoure.

On doit de là même façon faire les huit lotus qui seront occupés par les Dieux, c.-à-d. les Vidyeśvara, les Gaṇeśvara et les Lokapāla. Il y aura trois séries de huit lotus: huit sur l'entourage des Vidyeśvara, huit sur celui des Gaṇeśvara et huit sur celui des Lokapāla[11]. Pour chacun, on installera dans les quatre directions[12] un *pīṭha* ayant le sixième de la dimension propre du lotus[13], et dans les quatre parties [du centre] de chacun, on dessinera les lotus. C'est cela qu'on veut dire. Cependant, parmi les trois *āvaraṇa*, "celui des Seigneurs", c.-à-d. évidemment celui des Vidyeśvara, excédera les deux autres d'un huitième[14]. Entre ces 24 lotus, il y a des intervalles, qui sont dans les directions principales. Il faut en faire des Portes, munies [chacune] d'un *kaṇṭha* et d'un *upakaṇṭha*[15].

---

[4] Voir *śl.* 30. Le *hasta* vaut 24 *aṅgula*.

[5] Un carré ayant 16 divisions (c.-à-d. 32 *aṅgula*) de côté.

[6] La *karṇikā* a 4 divisions de diamètre; les bandes concentriques tout autour ont deux divisions de large. Voir Pl. II.

[7] C'est le diamètre du cercle qui enclôt les étamines.

[8] Comprendre qu'on laisse 1⅓ *aṅg.* après avoir tracé cette ligne; mais il est probable que toute cette bande sera ensuite colorée, la "ligne du Ciel" devenant une couronne de largeur appréciable.

[9] Une ligne à une "distance" de 1⅓ *aṅg.* de la ligne du Ciel, puis trois autres avec entre elles le même intervalle: on obtient quatre bandes concentriques de 1⅓ *aṅg.* chacune. Il faut noter toutefois que, si la "ligne du Ciel" est nécessairement circulaire, les autres peuvent dessiner un carré (voir *śl.* 35); les distances doivent donc être comptées sur un axe du carré initial.

[10] Toutes nos sources sans exception ont ici *gātrakapādapādyupaśobhitam*, leçon inexacte, et que BHATT a écartée (voir sa n. 21). La leçon imprimée est soutenue par l'expression *gātrapādukaiś ca* qui apparaît plus loin (éd.crit., p. 138, l. 4) dans un même contexte, et nous l'acceptons. Il faut bien comprendre toutefois que ces *pādukā*, liées aux *gātra* (pour un siège de bois, ce seraient des "semelles" exhaussant légèrement les "pieds"), ne sont pas différentes, sur le dessin, de ce que l'on nomme plus communément "pieds" (voir *śl.* 35, n. 5). D'où notre traduction.

On notera que le terme de *pīṭha* est utilisé dans le texte pour désigner tantôt le lotus seul (*śl.* 30, lu comme le fait N.K.), tantôt le carré ou cercle dont le lotus occupe la plus grande partie (*śl.* 35), tantôt (ici) la partie extérieure au lotus, ce que N.K. appelle son "support" et qui est la projection plane d'une sorte de socle en gradins au centre duquel se trouve le lotus, Trône proprement dit de Śiva.

Le *śl.* 36a lui donnait des portes, mais ici il n'en est pas question. En tout cas, s'il en a, elles ne sont pas comptées parmi les 32 Portes du *maṇḍala* total.

[11] Il y a donc un lotus central et 24 lotus périphériques, ce qui fait le total annoncé de 25.

[12] N.K. pense probablement à un *pīṭha* carré, dont il faut tracer les quatre côtés parallèlement aux axes des directions principales.

[13] Pour le lotus central, la largeur de la bande nommée *pīṭha* (5⅓ *aṅg.*) représentait le ⅓ du

En outre, car sans elle [le rituel] serait impossible, il y aura, autour du lotus central, une allée (*vīthikā*) large comme la moitié de ce lotus, c.-à-d. de 8 divisions[16], dont le tiers est occupé par le *pīṭha* [du lotus principal], avec les cinq lignes dont on a parlé, la première étant la ligne du Ciel, et avec les *gātra* et les *pādukā*. Ensuite, à l'extérieur de cette allée, on fera le premier *āvaraṇa*[17] qui, puisqu'il doit excéder les deux autres du huitième, sera formé de lotus de 16 *aṅgula* munis de leurs *pīṭha*[18]. Il est accompagné des deux [autres] *avaraṇa*, celui des Gaṇeśvara et celui des autres, avec leurs lotus qui mesurent 14 *aṅgula* et sont munis de *pīṭha*. Entre ces trois *āvaraṇa*, sont deux allées[19] deux fois moins larges que l'allée principale[20].

À l'extérieur, est une allée de 4 *aṅgula*[21], interrompue par des Portes, c.-à-d. dans laquelle il faut faire des Portes, deux dans chaque direction, chacune marquée d'un "cou" (*kaṇṭha*) et d'un "cou secondaire" (*upakaṇṭha*) de 4 *aṅgula*.

"cercle des pétales" (16 *aṅg.*), ce qui faisait le 1/6 du diamètre du lotus (32 *aṅg.*). La même loi s'applique ici.

[14] La règle s'applique d'abord aux dimensions des lotus, mais elle est également vraie pour les *pīṭha* (ou pour l'ensemble lotus+*pīṭha*) puisque la dimension de l'un décroît proportionnellement à celle de l'autre. On dira plus loin que les lotus des Vidyeśvara ont 16 *aṅg.*, contre 14 pour les suivants. Ces derniers sont donc bien inférieurs aux premiers du huitième. (Dire que les plus grands excèdent les autres du 1/8 est cependant inexact.)

[15] Voir *śl.* 29, n. 3.

[16] Soit 16 *aṅgula*. Mais ce n'est pas la largeur de l'allée utile, puisqu'on va rappeler que le ⅓, soit 5⅓ *aṅg.*, est pris par le *pīṭha* du lotus principal. Voir Pl. II.

[17] Lire *āvaraṇaṃ* (leçon de C) au lieu d'*āvaraṇa-*.

[18] Nous lisons [*sa*]*pīṭha-ṣoḍaśāṅgulamānaka*[*-padmayuktam*]. Les mots entre crochets ne se trouvent dans aucun ms., mais la phrase suivante sert de modèle.

La mesure de 16 *aṅg.* doit être celle des lotus: c'est la moitié de celle du lotus principal. L'allée, de même, va être réduite de moitié; et c'est sur cette allée que l'espace nécessaire aux *pīṭha* doit être pris, comme c'est le cas pour le *pīṭha* central.

Dans tous les cas, le *pīṭha* est le 1/6 du lotus et il est pris sur une *vīthī* large comme la moitié du lotus. Seule la dernière allée sera plus étroite.

[19] Supprimer le mot *dvāra* avec les ms B et C, T. 266 et T. 539. On lit: *vīthīdvayāntarita-*.

[20] Donc de 8 *aṅgula*.

[21] C'est la mesure de l'allée, deux fois moins large que les précédentes. Ce ne peut être celle des Portes, qu'il faut situer (on l'a dit plus haut) sur les bandes où se trouvent les lotus. Cette partie du texte est visiblement corrompue.

Après avoir ainsi tracé le *maṇḍala*, il faut y apporter les "embellissements" (*śobhā*), qui sont des compositions occupant chacune une certaine portion [de la surface] et comportant les quatre couleurs dont on a parlé[22]. Et ceci "partout où cela convient", c.-à-d. dans les endroits où c'est indiqué: on dessinera des lotus, des lotus bleus, des feuilles, des lignes ondulées, etc.[23]

Parmi les Porteurs du Monde – les Lokapāla, Indra et les autres –, sont Satyeśa et Garuḍadhvaja, c.-à-d. Brahman et Viṣṇu. Ils sont "à l'extérieur de leur Demeure", à l'extérieur de l'entourage des Lokapāla: lorsqu'on fait un *āvaraṇa* [séparé] pour les Armes, on adore ces deux [Dieux] sur un petit cercle, un lotus ou un *svastika*[24], l'un à la base de son arme, le Disque, qui est au S.-O., l'autre au-dessus de son "arme", le Lotus, qui est au N.-E.; [ce qui signifie que] Viṣṇu sera sous son disque, et tourné vers le bas, tandis que Brahman sera au-dessus du Lotus. "Comme on l'a dit": comme plus haut. Cela signifie qu'on a mentionné l'hommage à ces Dieux au début de [la description du] *mantrayāga*[25].

> **52.** Ô toi, le meilleur des deux-fois-nés, sache que, dans les Cités de peu d'importance, le culte (*yāga*) des Dieux et des Armes doit se faire, selon la règle, sur des *svastika*, des lotus ou des petits cercles[1].

Dans les petits *maṇḍala*, on fera le culte des Vidyeśvara, des Gaṇeśvara et des Lokapāla, ainsi que celui des Armes, sur des *svastika*, des lotus bleus ou des petits cercles.

Il dit maintenant que, si l'on manque de place ou de temps, ou si l'on n'a pas le matériel [qu'il faut], on agira selon ses possibilités:

---

[22] Voir *śl.* 34-35.

[23] Cette glose de N.K. nous oblige à traduire *śobhā* par "embellissement". Mais voir *śl.* 29, n. 3.

[24] Voir *śl.* 52.

[25] Cette étrange glose semble répondre à la leçon imprimée *vidyādau*, que nous avons rejetée à la n. 2. Elle n'est pas assez convaincante pour imposer cette leçon: quel serait en effet le *mantrayāga* mentionné ici?

[1] Cela signifie que seul le lotus central sera dessiné comme on l'a expliqué. Les *āvaraṇa* seront représentés, non par de beaux lotus, mais par de petits dessins vite faits. Voir par ex. le *maṇḍala* représenté en *SārK*, face à p. xxviii.

> **53.** Ou bien on fera la *dīkṣā* de l'âme liée sur un *pīṭha* [qui porte] un lotus à quatre pétales, cinq graines et la moitié des étamines; ou encore sur un *sthaṇḍila*.

On pourra faire la *dīkṣā* de la personne à initier en adorant Parameśvara sur un *pīṭha* ayant en son centre un lotus à 4 pétales, 5 graines et 16 étamines[1], ou sur un beau *sthaṇḍila*.

Saṃskāra *du* maṇḍala. *Prière à Śiva*

Que fait l'officiant après avoir préparé le *maṇḍala*? [Indra] le dit:

> **54.** Après avoir construit la Maison (*dhāman*), [l'officiant] la frappe, l'asperge, récite dessus cent fois le *mantra* [convenable], place l'Arme de part et d'autre des voies [d'entrée], fait au dehors la "fermeture des quartiers" avec ASTRA et entoure avec la Cuirasse (GHANA=KAVACA).
>
> **55.** Il rend alors hommage au Grand Seigneur comme on l'a expliqué et, se prosternant, Lui adresse sa requête. La réponse obtenue, il procède au culte [de Śiva] dans le Feu, comme plus haut, et termine par des offrandes à titre de réparation.

Après avoir tracé le *maṇḍala* qui doit servir de support au culte, il le purifie par le frapper (*tāḍana*) et l'aspersion (*prokṣaṇa*)[1], récite dessus cent fois le *mantra* – qui, puisqu'on ne le nomme pas, sera l'un des *mantra* communs ou le *mantra* du Cœur[2] –, et place le *mantra* de l'Arme sur les côtés des Portes. Puis il construit au-dehors le rampart d'ASTRA, qui effectue la "fermeture des quartiers" (*digbandhana*), et entoure avec KAVACA[3]. Il adore Bhagavat là-dessus[4], comme on l'a dit plus haut[5], se prosterne et lui fait sa requête[6]. Lorsqu'il a obtenu son accord, il adore comme plus haut[7] [le Śiva] qui est dans le Feu, le nourrit, et termine l'*agnikārya* par un *prāyaścitta* de mille oblations[8].

---

[1] Soit la moitié des nombres précédemment enjoints (*śl.* 29 et 34; le nombre de graines est évidemment arrondi). Noter ce 16, qui montre que le nombre des étamines du lotus plus élaboré est bien 32 et non 64 (voir *śl.* 29 et son comm.).

[1] Voir *SP1*, p. 98, *śl.* 5 et p. 232, *śl.* 3 pour une purification semblable, bien qu'un peu plus complexe. Pour le rite actuel, voir *SvT*, 4, 36 *sq*.

[2] Voir 3, 17. La règle selon laquelle on peut toujours accomplir un rite avec le *m.* HṚD si aucun autre n'est enjoint est donnée dans plusieurs Āgama. On peut en tout cas vérifier sur nos Index que le *m.* du Cœur est d'un usage très courant. C'est le *m.* le plus banal parmi les *m.* de Śiva (voir *SārK*, 5, 5 ou *ĪśgP* III, p. 120, *śl.* 100a); et nombreux sont les cas où l'on enjoint de faire un certain rite "avec tel *m.* *ou* avec le *m.* du Cœur".

Ceci fait:

> **56.** Il annonce de façon claire au Maître qui trône sur le
> *maṇḍala* ce qui a été fait[1] [et demande]:
> "Que, par Ta grâce, ce rituel ait le résultat [souhaité][2]!"

Maintenant, le rituel fait jusqu'ici, il en parle [en ces termes] à Parameśvara qui se tient sur le *maṇḍala*. Il dit: "Ô Seigneur! Que par Ta grâce (*prasāda*, glosé par *anugraha*) ce rite ait pour moi le résultat [souhaité]!": qu'il me fasse obtenir la chose (*vastu*) à atteindre dans le futur, après [ce rituel]. C'est Parameśvara lui-même qui, "monté" sur le *guru*, agit, pendant l'acte favorable au *paśu* (*paśvanugraha*)[3]. Dès lors [le *guru* demande]: "Que par Ta grâce le rite [accompli][4] soit plus tard efficace en ce qui me concerne!", c.-à-d.: "Que par Ta grâce se produise en moi cette condition qui résulte de l'acte par lequel Tu t'installes en moi!"[5]

---

[3] Protection semblable en 3, 1. La suite de ces opérations constitue la "purification du lieu" (*sthānaśuddhi*) rencontrée en *SP1*, p. 132. Le commentaire montre ici que la "fermeture des quartiers" (par projection autour de soi, avec des chiquenaudes ou des matériaux divers, de l'Arme de Śiva: voir *SP1*, p. 22, n. 4) et la construction du "rempart d'Astra" ne sont qu'une seule et même chose.

[4] Sur le *maṇḍala*. Il y pénètre d'abord, selon *SvT*, 4, 42b (voir *śl.* 57, n. 3).

[5] En suivant la méthode donnée au ch. 3.

[6] Il s'agit probablement ici de demander à Śiva la permission d'entreprendre le Rituel du Feu. On mentionne plus souvent à ce stade (voir 6, 28, n. 2) la nécessité de demander à Agni, après l'avoir fait naître et "perfectionné", la permission d'adorer Śiva dans son Cœur.

[7] Voir ch. 6.

[8] Lors de l'*agnikārya* quotidien, on n'en enjoignait que huit (6, 29). Mais le rite ici est un rite exceptionnel: toutes les mesures de protection sont renforcées et les offrandes multipliées. D'où le nombre avancé par N.K. Le *SvT* se contente de 108 (4, 49b).

[1] Nous traduisons en fonction du comm. Mais voir n. 5.

[2] Litt.: "ait un résultat plus tard".

[3] C.-à-d. la *dīkṣā*.

[4] *Idam yat karma tat...* On comprend mal comment les rites que le *guru* vient d'accomplir (construction du *maṇḍala*, puis purifications et cultes notés en 54-55) peuvent être considérés comme *uttarasādhaka* pour le *guru*. Voir n. suiv.

Purification du disciple. Détermination de son nom

Cette requête faite:

> **57.** "Qu'il en soit ainsi!" [répond Śiva au *guru*]. Sur ce, le *guru* sort de la Maison, le cœur content.
>
> Il[1] prépare au Sud[2] un petit *maṇḍala* et y dépose un Trône fait du *praṇava*.

> **58-59a.** Après avoir aspergé le [disciple] avec de l'eau, l'avoir frappé avec de la cendre, et fait sur lui des "incisions" avec des *darbha*, il l'installe là comme s'il était une *mūrti* de Śiva et opère sa transformation en Śiva. Il impose alors sur sa tête la Main de Śiva, resplendissante, qui détruit les pousses des liens.

Lorsque [le *guru*] a reçu l'accord de Parameśvara par le mot *tathā*, il a le cœur en joie. Alors il sort par le côté Sud de la Maison nommée *maṇḍala*[3] – côté qui

---

[5] Probablement: "Que tout ce que je vais faire, ce soit bien Toi qui l'accomplisses!"

Le *SvT* (4, 52-54) divise la prière en deux: une première requête (*śl.* 52-53a) concerne le rituel déjà accompli, pour lequel le *guru* demande qu'il soit fait "plein" (*puṣkala*): et une seconde (*śl.* 54) exprime le souhait que le rituel à venir, qui concerne le disciple, atteigne son but. On pourrait peut-être comprendre ainsi notre *śl.* 56, en faisant de *sphuṭam* une épithète de *kṛtam*, pris dans le sens de "rite": le maître demanderait d'abord que le rite accompli s'épanouisse; il parlerait ensuite du rite à venir.

[1] Les lignes suivantes décrivent, sans entrer dans les détails, une série de rites que l'on a déjà rencontrés au stade de la *samayadīkṣā*. Voir 7, 53-56 et 62-63.

[2] Nous ne suivons pas N.K., qui comprend que le *guru* sort de la Maison par le côté Sud. Les mots *dakṣine bhāge* se rapportent plutôt à la suite: *maṇḍalakaṃ kṛtvā*. Voir d'ailleurs *SvT*, 4, 56a.

[3] N.K. n'hésite pas à gloser *dhāman* par *maṇḍala* (aucune variante dans les mss.), même ici où il est dit que le *guru* doit "sortir du *dhāman*". S'il s'agit d'un petit *maṇḍala* comme ceux qui sont utilisés de nos jours, il faut comprendre que le *guru* "sort" de ce *maṇḍala* par la pensée. Mais le comm., en parlant de rideau, suggère un geste réel. Il faut donc admettre qu'il a en vue un grand *maṇḍala*, comme ceux qu'envisage le *śl.* 30, où les "portes" servent vraiment à entrer ou sortir, et les allées à circuler. De tels *maṇḍala*, encore courants dans le bouddhisme tibétain par ex., ne semblent presque plus jamais construits dans les *dīkṣā* śivaïtes du Sud de l'Inde.

Une autre interprétation du geste du *guru* serait possible: il sortirait ici, non du *maṇḍala*, mais du est caché aux regards par un rideau ou autre chose – et fait là un *maṇḍala* où il place un siège en récitant le *praṇava*[4]. Après avoir aspergé et frappé (*abhyukṣaṇa* et *tāḍana*) le *śiṣya*, respectivement avec l'eau du Vase à *arghya* et avec de la cendre, il fait sur lui comme plus haut les incisions (*ullekhana*) au-dessus et au-dessous du nombril, et le fait asseoir "là", c.-à-d. sur le *praṇavāsana* installé sur le *maṇḍala*. Il le fait asseoir "comme une *mūrti*": comme dans le cas de la *mūrti* que l'on place sur le Trône de Parameśvara et dont on a parlé dans le chapitre qui traite du culte[5]. Par imposition des Mantra [convenables], il le transforme en Śiva (*śivīkaraṇa*); puis, sur sa tête, il impose la Main de Śiva qui, parce qu'elle rayonne de l'énergie des Mantra, peut détruire les pousses des *pāśa*. Ce geste constitue le *saṃskāra* important appelé "don de la Main de Śiva" (*śivahastadāna*).

59b-61. Le maître prend alors le disciple par la main droite et le fait entrer dans la Cité.

L'ayant placé au Sud, il lui bande les yeux avec un tissu et lui fait lancer une guirlande [de fleurs].

Le nom des initiés commence par cela. Pour les meilleurs des deux-fois-nés, il se terminera par "śiva"; pour les autres, par "gaṇa".

C'est ainsi que le nom de ceux qui observent les règles est déterminé par le point de chute de la guirlande.

Le *guru* le prend par la main droite[1] et le fait pénétrer[2] sur l'emplacement du *maṇḍala*, ce *maṇḍala* [lui-même] lui étant caché par un rideau ou autre chose[3].

---

maṇḍapa (voir *dhāman* glosé par *maṇḍapa* en 2, 32 et 7, 58). Mais cette lecture impliquerait que les rites dont le *śiṣya* va être l'objet doivent se faire hors de l'enceinte consacrée, comme s'il était un novice que l'on prépare à la *samayadīkṣā* (voir 7, 53 *sq*); et l'on comprend que N.K. se refuse à faire ainsi redescendre le disciple actuel (candidat à la *nirvāṇadīkṣā*) à ce niveau. Le *SvT* (4, 55a) confirme d'ailleurs la lecture de N.K.

[4] C'est le *praṇavāsana*, qui ne suppose la présence d'aucun siège matériel.

[5] Voir 3, 12.

[1] Litt.: "dans sa main droite"; mais on peut conserver l'ambiguïté car, en fait, il prend dans sa main droite la main droite du disciple.

[2] Même remarque que pour le *nirgatya* du *śl.* 57. Le mot *maṇḍalasthānam* glose ici *puram*.

[3] Voir le comm. au *śl.* 57. Il semble que N.K. ne veuille pas que le disciple, à qui (selon sa lecture du texte) on ne bandera les yeux qu'ensuite, voie, lorsqu'il entre, le dessin du *maṇḍala*. D'autres auteurs ne prennent aucune de ces précautions et ne font même pas bander les yeux au disciple pour le lancer de la guirlande (ou de la fleur), comme s'il allait de soi que les futurs initiés ne

Le *guru*, qui se tient au Sud, lui attache un bandeau sur les yeux et lui fait offrir une guirlande à Bhagavat. L'endroit où tombe cette guirlande – c'est l'emplacement d'un Brahman ou d'un Aṅga[4] – donne le début du nom. Pour les meilleurs parmi les *dvija*, c'est-à-dire les *brāhmaṇa, kṣatriya* ou *vaiśya* qui, parce qu'ils ont reçu la grâce dont il a été question, sont devenus les ornements de leur caste[5], le nom se terminera par "śiva"[6]. Pour les *śūdra*, on le formera comme suit: même début, et "gaṇa" à la fin. C'est ainsi, en se basant sur le point de chute d'une guirlande, que l'on forme le nom de ceux qui, pourvus d'une *dīkṣā* "avec exigences" (*sāpekṣadīkṣā*), observent les règles [imposées][7].

Ensuite:

> **62.** Lorsque [le disciple] s'est prosterné devant le *maṇḍala*, le Vase et le *guru*, celui-ci doit le relever et, après en avoir obtenu la permission, poursuivre son rituel.

---

savaient pas ce que représentaient les dessins du *maṇḍala* et ne pouvaient donc pas "tricher" (pour choisir leur nom) en lançant leurs fleurs. Voir *SP3*, p. 102, *śl.* 108 et n. 247.

On notera la différence entre le rite décrit ici et celui rencontré plus haut (7, 59-60).

[4] Les cinq Brahman et les cinq Aṅga sont situés sur les pétales du lotus, selon les indications données en 3, 18-21a. La leçon *brahmaṇām aṅgānāṃ vā*, qui est celle de toutes les sources sauf deux (et s'accorde avec le comm. de *SvT*, 4, 62b), limite à la surface couverte par ce lotus la partie du *maṇḍala* concerné: Avec *aṅgādīnāṃ* de C (T. 677 a *aṅganādīnām*), on devrait comprendre que le lancer peut se faire n'importe où, les divinités des *āvaraṇa* entrant alors en ligne de compte; mais, dans ce cas, le maître n'aurait pas fait entrer le disciple sur l'emplacement du *maṇḍala*.

[5] Glose étonnante du mot *dvijendra*. Ce serait la collation de la *dīkṣā* śivaïte (*evaṃvidhānugraha-*: il faut sûrement comprendre qu'il s'agit de la *dīkṣā* en cours) qui placerait les individus en question en tête de leur classe (car *jāti* signifie ici *varṇa*). L'injonction du texte revient alors à celle-ci: "śiva" pour les *dvija* et "gaṇa" pour les *śūdra*.

On pourrait plus naturellement comprendre que *dvijendra* désigne les plus élevés parmi les deux-fois-nés: *brāhmaṇa* seuls, ou *brāhmaṇa* et *kṣatriya*. Pour un aperçu sur les différentes opinions rencontrées, voir *SP3*, p. 104, n. 249.

[6] Ex.: "Aghoraśiva", si la fleur est tombée sur le pétale du Sud (mais pas à la pointe, qui est le siège d'Astra), et si le disciple est un brâhmane.

Les noms tels Anantaśambhu, Brahmaśambhu, etc. supposent une extension de la surface concernée aux *āvaraṇa* de Śiva (le mot "śambhu" remplaçant "śiva").

[7] Le terme de *samayastha* est la plupart du temps équivalent de *samayin*: celui qui a reçu la *samayadīkṣā*, celle-ci pouvant avoir été octroyée longtemps avant la *dīkṣā* libératrice. Si N.K. le restreint à ceux des initiés qui vont recevoir une *sāpekṣadīkṣā*, c'est probablement parce que les autres ne reçoivent pas de nom spécial.

Le *SvT* (4, 62b-63a) confirme et même accentue cette vision en déclarant que le rite précédent ne concerne que les *sādhaka*; le nom d'un *mumukṣu* (=*putraka*) étant choisi librement par le *guru*.

L'*ācārya* fait se relever le disciple après que ce dernier ait fait une prosternation devant le *maṇḍala*, le *kalaśa* et le *deśika*[1]. Il demande à Parameśvara et obtient de Lui la permission de procéder à la suite du rituel, puis il s'applique à ce rituel.

Rites transformants concernant le disciple

Comment cela? [Indra] le dit:

> **63.** Il[1] conduit [le disciple] auprès du Feu, l'installe bien sur un siège, l'asperge, fait les attouchements, l'hommage, l'union et les "tombées". Puis il nourrit les Mantra (Aṇu).
>
> **64-65a$_1$.** Il offre les oblations qui corrigent les défauts [du rite], puis l'oblation plénière.
>
> C'est alors qu'il offre avec HṚD trois oblations destinées à éliminer les souillures dues à la semence (du père), à la nourriture et aux dispositions mentales, et à faire [du disciple] un "fragment de Rudra".

Il le conduit – lui, le disciple – auprès d'Agni, l'installe – c.-à-d. le fait asseoir – correctement sur un siège fait du *praṇava*, l'asperge, fait sur lui les attouchements (*ālabhana*) avec la collection de *mantra*[2] et lui rend hommage. Après avoir accompli l'union des Mantra, il le purifie par un *sampātahoma*. Puis il doit nourrir ces Mantra. Après cela, il fait les oblations qui corrigent les défauts [du rite] et verse l'oblation plénière[3].

Pour purifier [le disciple] de la semence, de la nourriture et des dispositions mentales (*bhāva*, glosant *āśaya*), c.-à-d. pour effacer les souillures qui proviennent de là[4], et pour lui faire obtenir le statut de "fragment de Rudra"[5], il doit offrir des oblations avec le *mantra* du Cœur; il en faut trois pour accomplir chacun des actes susdits.

---

[1] Noter le "*guru*" du texte, glosé successivement par "*deśika*" et "*ācārya*". Il s'agit d'une seule et même personne.

[1] Les rites qui suivent (*śl.* 63-69) préparent le disciple à la *nirvāṇadīkṣā*. Dans quelques ouvrages, tel l'*Ukām* et le *SvT*, ils font encore partie de la *samayadīkṣā*. Dans beaucoup d'Upāgama et la plupart des manuels, cette phase, gonflée de quelques rites supplémentaires, est devenue une *dīkṣā* distincte nommée *viśeṣa* [*samaya*]-*dīkṣā*. Voir *SP3*, pp. xxx-xxxiii et 112, n. 1.

[2] Prob. un nouveau *sakalīkaraṇa*.

[3] Tout ceci, comme en 7, 69.

[4] Voir *SP3*, p. 130, *śl.* 12 et n. 27.

[5] Voir *ibid.* et n. 26.

Qu'appelle-t-on obtention du statut de "fragment de Rudra" (*rudrāṃśāpādana*)?

> **65a$_2$b.** Rudrāṇī[1], c'est la Śakti. Le statut de "fragment de Rudra", c'est l'aptitude à entrer dans sa matrice[2]. Ce n'est pas [encore] la condition de Rudra.

On accomplira tout à l'heure l'union du *śiṣya* avec la matrice de la Śakti elle-même, comme le montre le passage: "Ensuite, après avoir donné le Trône, il y installe la Déesse, Mère du Monde"[3]. Or la Śakti, c'est Rudrāṇī, à savoir: Gāyatrī dans la partie du Chemin qui se termine au *tattva* "kalā"[4]; Gaṇāmbīkā [dans la partie] au-dessus; et Śuddhavidyā au-dessus encore[5]. L'obtention de l'aptitude [à entrer] dans sa matrice est la condition de "fragment de Rudra" (*rudrāṃśatva*); ce n'est pas l'obtention du statut de Rudra (*rudratā*)[6].

Et comment fait-on cela?[1] Il le dit:

> **66-67.** [Le *guru*] frappe et asperge [le disciple] avec ASI (ASTRA), entre en lui par la *nāḍī*, sépare [l'âme de son corps], l'attire à soi par la force même du Souffle, lui donne un corps[2] au niveau du *dvādaśānta*, la prend alors avec le

---

[1] Ce fragment (coupé de la même façon) est cité dans le comm. de Kṣemarāja à *SvT*, 4, 124 avec *yogyatāpattiḥ* au lieu de *yogyatā nāma*.

[2] Le premier sens du mot *garbha* étant "embryon", on pourrait lire: "l'aptitude à [devenir] son embryon". Mais voir le comm.

[3] Voir *śl.* 75a. En fait, cette ligne n'enjoint pas l'union du *śiṣya* à la matrice de la Déesse; mais elle l'annonce, en appelant celle-ci "Mère du Monde".

[4] C'est toute la partie au-dessous de la *māyā*. Voir *SP3*, Pl. VI ("kalā" et "kāla" sont souvent échangés).

[5] S'il faut placer cette Śuddhavidyā au niveau du *tattva* de même nom, la Śakti précédente, Gaṇāmbikā, ne peut se situer qu'au niveau du *tattva* "māyā".

Nous ne savons pas de quelle source provient la liste de ces trois Śakti, ni comment il faut interpréter cette triplication de Rudrāṇī, que le texte même du *Mṛg* ne suggère absolument pas.

[6] Le statut de Rudra (c.-à-d. de Śiva) est le *śivatva*, que la *dīkṣā* fait obtenir.

[1] Le *rudrāṃśatāpādana*.

[2] Voir le comm. On peut comprendre que le *guru* "isole" le *jīva* en l'enfermant entre deux *bīja* qui lui constituent un "corps".

geste-de-retrait[3] et lui fait atteindre le Séjour Suprême, en passant par Brahman, Viṣṇu, et les suivants. Elle est alors prête pour le rite.

68. Ensuite, il la conduit de là, par la *nāḍī*, au cœur [du disciple] où il la réunit au corps qui est le sien.

C'est ainsi que celui qui vise la Stabilité obtient la "capacité spéciale".

Après[4] avoir fait, avec le *mantra* d'Astra, le "frapper" (*tāḍana*) et l'aspersion (*abhyukṣaṇa*, glosant *prokṣaṇa*), il entre dans le *śiṣya* par la *nāḍī* de gauche, et sépare l'âme (*jīva*). Avec le geste-qui-attire (*karṣaṇī-mudrā*)[5] et la puissance du Souffle, il la conduit [vers le haut]. L'ayant tirée jusqu'au *dvādaśānta*, il la place là, dans un corps formé de deux *mantra* du Cœur formant écrin. Avec le geste-de-retrait, [il la saisit,] la fait entrer dans son Cœur en suivant la *nāḍī* de droite, et imagine qu'elle fusionne là [avec Śiva][6]. Ensuite, par le procès qui consiste à l'unir successivement avec les différents Kāraṇa, il la conduit vers le haut, jusqu'au *dvādaśānta*. Ainsi [le *jīva*] devient-il digne "du rite" (*karman*), c.-à-d. de ce que l'on nomme "entrée dans la matrice de Rudrāṇī"[7].

"Ensuite", après cela, il sort "de là", de son corps à lui[8], par la *nāḍī* de droite; et, après avoir réuni le *jīva* du disciple au corps de ce disciple, il le revigore[9].

Ainsi, pour celui qui vise la "Stabilité", c.-à-d. pour l'âme (*puṃs*) qui désire la libération[10], est acquise "l'obtention de la capacité spéciale". Cela signifie que [cette âme] devient digne d'être libérée[11].

---

[3] La *saṃhāramudrā*, décrite en 5, 15 sous le nom d'*ākarṣaṇī*. Voir aussi *SP3*, p. 92, n. 239.

[4] Voir un procès semblable en 7, 77b-79a. Les détails sont plus faciles à suivre dans le passage de la *paddhati* d'Aghoraśiva cité en *SP3*, p. 117, sous [3d] (on omettra les deux dernières lignes, qui ne concernent pas le procès actuel).

[5] N.K. semble refuser l'identification entre l'*ākarṣaṇī* et la *saṃhāriṇī*. Voir n. 3.

[6] Pour le terme *sāmarasya*, voir *SP3*, *loc. cit.* et Index.

[7] Ce rite aura lieu plus tard. Voir *śl.* 87-88.

[8] Le mot *svadehāt* ne se comprend que si l'on imagine, selon le modèle donné par Aghoraśiva (voir *SP3, loc. cit.*), que le *jīva* du disciple est ramené par le *guru* du *dvādaśānta* (celui du *guru*) au niveau de la narine droite, par où il sort finalement. Ainsi s'explique en même temps la glose de *nāḍyā*.

[9] Prob., par les oblations dans le feu déjà notées en 65a.

[10] Voir *śl.* 2a, comm.

[11] Notre texte distingue donc: (1) l'aptitude à pénétrer dans le sein de Vāgīśvarī (*śl.* 67b) et (2) l'aptitude à la libération (*śl.* 68b). En fait, les deux choses n'en font qu'une; et les rites que l'on vient de décrire doivent être compris dans leur ensemble comme des préalables à la *nirvāṇadīkṣā* proprement dite. Ils conservent d'ailleurs la même signification lorsque, séparés de ceux qui ici les

> **69.** Maintenant, pour la "seconde naissance", il donne [au disciple] un cordon sacré "touché" avec ŚIVA; puis il satisfait les Mantra de façon spéciale. La règle pour cela a été donnée plus haut.

Après cela, il donne un *upavīta* sur lequel il a récité le *m.* de Śiva, "pour la seconde naissance", c'est-à-dire pour l'obtention du statut de "deux-fois-né"[1]. Dans ce but, il doit faire un *tarpaṇa* spécial de tous les Mantra. "Comme plus haut": il envisage ici la règle qui veut que le *tarpaṇa* des autres [Mantra] soit le dixième de celui du Mūlamantra[2].

Attache de la cordelette. Contemplation de ce qu'elle contient

Ensuite:

> **70-71a.** [Le *guru*][1] suspend au corps [du disciple] la cordelette des liens, qui va de la tête jusqu'au niveau du sol, et il contemple en elle le Chemin. En imaginant unifiés [les Chemins] qui sont dans le corps du disciple, dans son propre corps, dans le Vase, dans la Ville, et dans le Feu-de-Śiva, il offre alors cent oblations.

La cordelette des liens qui, le jour de l'*adhivāsa*, avait été placée auprès du Vase après avoir été purifiée par des *sampāta*[2], cette même cordelette, il la suspend maintenant au corps du *śiṣya*, à partir de la tête. Il imagine alors que

---

précèdent comme de ceux qui les suivent, on les érige en cette *dīkṣā* indépendante que les *paddhati* nomment *viśeṣadīkṣā* (voir *śl.* 63, n. 1).

[1] On pourrait lire *dvijanmane* autrement: "à ce deux-fois-né". Mais voir *SP3*, p. 130, *śl.* 12.

On notera que, selon notre Āgama, l'obtention du statut de deux-fois-né n'implique pas la naissance comme fils de Vāgīśvarī, dont les maîtres ultérieurs font une phase de la *viśeṣadīkṣā*. Le *jīva* doit devenir un *dvija* avant la *nirvāṇadīkṣā* où cette naissance aura lieu.

[2] La règle est donnée par N.K. dans son comm. à 6, 28; elle n'est pas dans le texte même du *Mṛg*.

Le *SvT* (4, 78) marque ici une césure en annonçant que les rites qui se terminent marquent la fin de la *samayadīkṣā*, qui donne accès aux: "*vācana, śravaṇa, adhyayana* (des Āgama), *homa, pūjā*, etc." Sur ce point précis, le *SvT* s'écarte donc de notre texte et se rapproche de l'*UKām*.

[1] Voir *SP3*, pp. 230 *sq* et *SvT*, 4, 91 *sq* pour les détails.

[2] Voir 7, 90-91a.

l'ensemble des objets mentionnés plus haut[3] se trouve là. Ensuite il offre 100 oblations avec le *mūlamantra* pour réunir entre eux les [aspects de l'] *adhvan* qui sont dans le corps du *śiṣya*, dans son corps à lui, dans le *maṇḍala*, dans le *kalaśa* et dans le Feu[4], en considérant que cet *adhvan* [à purifier] englobe [tous les autres *adhvan*][5].

> **71b-72.** Les réalités secondes (*tattva*) qui se trouvent dans les *kalā*, et la multitude des mondes qui se trouvent dans les *tattva*, [le *guru*] doit les relier, par la *nāḍī* qui touche tous leurs domaines. Lui, qui est l'Âme [de tout cela][1], offre dans ce but trois oblations avec HṚD.

Puisque[2], dans la *kalādīkṣā*[3], tout doit rentrer dans la *kalā*, [on considérera] que l'ensemble des *tattva*, depuis le *tattva* "terre" jusqu'au *tattva* "Paramaśiva"[4], est porté par les *kalā*; et que dans ces *tattva* se trouvent les mondes, depuis celui d'Ananta jusqu'à ceux du *bindu* et du *nāda*[5]. Cela étant, [le *guru*] doit relier [le tout] par la *nāḍī*, qui permée les *kalā*, *tattva* et *bhuvana*: il doit imaginer que cette *nāḍī* est présente partout et prend toutes les formes[6]. [Le *guru*], qui est dit "*ātmavān*" parce que, s'appuyant sur l'idée qu'il englobe et permée tout le reste, il se voit comme l'essence de toute chose, doit offrir trois oblations avec le *m.* du Cœur pour accomplir cette connexion.

---

[3] Voir 7, 72-85.

[4] Il s'agit du Chemin (unique) que l'on a décidé de purifier. Il a été déposé la veille (bien que le texte n'ait pas mentionné ce *nyāsa*, il faut le supposer) dans les cinq supports énumérés ici. Le rite actuel réduit à l'unité ces cinq aspects apparemment distincts du même *adhvan*. Cf. *SP3*: p. 40, *śl.* 50; Index sous "śodhyādhvan"; et p. 227 sous [62a].

[5] Il s'agit cette fois d'affirmer que le Chemin choisi (par exemple celui des *kalā*) englobe les autres (*tattva, bhuvana, varṇa, pada* et *mantra*). En fait, le texte ne va faire allusion qu'aux *tattva* et aux *bhuvana*.

[1] La traduction est faite en fonction du comm.

[2] Le comm. est plus complet dans T. 266 et T. 539: *kalādīkṣāyām asyāṃ* [*kalāyāṃ*] *sarvam antargatatvena sthitam, etāsu* [*kalāsu*] *pṛthvyādiparamaśivatattvāntaṃ tattvajātam ārūḍham / tattveṣu caiteṣvanantādibindunādabhuvanāntāni bhuvanāny avasthitāni / itthaṃ sati kalātattvabhuvanānāṃ sarvavyāpikatayā svanāḍyā sandhānaṃ kuryāt, vaiśvarūpeṇāvasthitāṃ svanāḍīṃ cintayet / paravyāptyavalambanatāḥ sarvātmakatvabhāvanayā ātmavān iti, ...*

(La fin du texte est meilleure dans la leçon imprimée.) C'est ceci que nous traduisons.

[3] C'est la *dīkṣā* par la voie des cinq *kalā*, qui sont, à partir de la plus basse: Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā, Śānti et Śāntyatītā (voir 7, 82b-83a et comm.). Ces *kalā* sont des modes ou aspects de cette Énergie-Matière nommée Bindu, qui n'est présentée par notre Āgama que comme un des *tattva* supérieurs, nommé d'ailleurs Sadāśiva. Voir *vp*, 13, 161b-162a; 166b-171a; et 171b-172a, *dīpikā* (pour la cinquième *kalā*). Voir aussi *SP1*, pp. xvi-xix et *SP3*, Index sous "kalā".

[4] Puisque ce *tattva* est compté parmi les *tattva* à purifier, il ne s'agit certainement pas du Śiva suprême, dont il sera question aux *śl.* 126b-127.

[5] Les deux réalites "bindu" et "nāda", avec leurs *kalā* jouant le rôle de mondes, sont au-dessus

De plus:

> **73.** Pour éveiller les Souverains, le Dieu à quatre visages et les autres, [le *guru*] offrira trois [oblations], et trois autres ensuite pour assurer leur Présence. C'est la même chose pour les *kalā*, ô Muni!
>
> **74b.** Pour[1] fixer [ces Puissances], il leur offre des oblations avec leur nom propre et SVĀHĀ [à la fin].

Pour "éveiller" les Kāraṇeśa[2], Brahman et les autres; et, lorsqu'ils sont éveillés, pour les rendre "présents", il doit donner chaque fois trois oblations. De même, pour éveiller et pour rendre présentes les *kalā*[3], il faut donner à chacune six oblations. Pour installer, c.-à-d. appeler, toutes [ces Puissances], il faut faire un *homa* à chacune, avec [un *mantra* qui comprend] leur nom au datif et qui se termine par SVĀHĀ.

---

du monde nommé "Sadāśiva" (*vp*, 13, 161b-163a); ces trois niveaux, associés au suivant nommé "Śakti" constituant ce que le texte nomme *sadāśiva-tattva* (*ibid.*, 164b). Autrement dit, nous sommes au sommet de l'échelle des réalités, puisque seuls les niveaux "Śakti" et Śiva" sont au-delà. Pour Ananta, voir 1, 6, n. 8.

[6] Suṣumnā est considérée comme une Śakti: voir *śl.* 132, comm.

[1] Nous supprimons la ligne 74a, qu'omettent B, C, et T. 677, et que N.K. ne commente pas. Elle est superflue en effet, car l'acte nommé là *saṁmukhīkaraṇa* n'est autre que l'*āvāhana* noté ici sous le vocable de *bodhana*. On reconnaît la série des actes rituels qui précèdent les hommages à une divinité: l'Invite (*āvāhana*), la Présence (*sannidhi*) et l'Installation (*sthāpana*) mentionnés en 3, 13-14a (avec ici une interversion). Il manque la Détention (*nirodhana*).

[2] Les Kāraṇa, conçus ici comme Souverains des cinq *kalā*. Le terme *prabodha* était glosé en 7, 89b par *dīpana*. Mais voir n. 1.

[3] Les mots *kalānāṃ ca* sont dans tous les mss. Ne mettre entre crochets, dans le texte sanskrit, que le mot *tathā*.

Installation de Vāgīśī. Les cinq sortes de karman

> **75.** Ensuite, après avoir donné le Trône[1], il y installe la radieuse Déesse, la Mère du Monde, qui envahit tout le reste avec ses corps multiformes.
>
> **76.** Et les actes (*karman*) de toutes sortes, les mondains et les autres, [il les envisage] aussi, dans les sections de la Voie où ils peuvent se trouver, en pensant qu'ils vont mûrir[2] tous en même temps.

Après cela, il construit le Trône (*āsana*) et y installe, après l'avoir invitée, la lumineuse Déesse Vāgīśvarī. Elle est la "Mère du monde", c.-à-d. la Cause du monde tout entier. Avec ses corps (*mūrti*, glosant *tanu*) multiformes, elle domine tout.

Il doit imaginer encore, dans les sections du Chemin où ils peuvent se trouver, les *karman* de toutes sortes: mondains (*laukika*), védiques (*vaidika*), mentaux (*ādhyātmika*), hors-voie (*atimārga*), et śivaïtes (*śaiva*), mûrs en même temps.

Le Muni, curieux de savoir dans quelle ou quelle section du Chemin se trouvent les *karman* dont on a parlé, les mondains et les autres, pose ici une question:

> **77.** Les *karman*[1], en combien de catégories se divisent-ils? Dans quelles parties du chemin [les rencontre-t-on]? Lesquels sont bons, lesquels mauvais? Dis-moi cela, ô Maître des Marut!

Ces *karman*, dont tu as dit qu'ils pouvaient être mondains, etc., en combien de catégories les divise-t-on? Dans quelle portion du Chemin [se trouvent-ils]? Lesquels de ces *karman* sont bons, lesquels mauvais? Enseigne-moi cela, ô Seigneur des Trente [Dieux]! Tel est le sens de cette question.

---

[1] Probablement dans le *sūtra* lui-même, puisque les *karman*, mentionnés juste après, sont présents là (voir 7, 83b).

[2] Cela ne se produira qu'au *śl.* 81.

[1] Voir *śl.* 79, n. 5. La question posée ici est essentielle pour la suite du rituel; car, lors de la purification de chaque *kalā*, il faudra que le *guru* sache quels *karman* elle contient.

Et voici la réponse:

> **78.** "Mondains", "védiques", "hors-voie", "mentaux" et "śivaïtes": tels sont les différents *karman* de l'individu (*aṇu*). On les trouve jusqu'aux Maîtres des lieux sacrés, jusqu'aux groupes de Souverains et jusqu'aux Membres[1].
>
> **79.** Ceux qui sont nés d'actes ordinaires, d'actes difficiles et de renoncement [existent] dans les trois domaines [inférieurs][2]; tandis que ceux qui sont nés du *yoga* et de la Connaissance parfaite sont au-delà et encore au-delà, ô Muni!

Les maîtres des lieux sacrés (Kṣetrika) sont les Rudra des cinq premières huitaines[3]. Ceux qui commencent avec [ce groupe] sont désignés par le terme *kṣetrikādayaḥ*. Ces Kṣetrika, etc. d'une part, et les Īśānagaṇaka (groupe de Seigneurs?) de l'autre, sont désignés par le composé *kṣetrikādīśagaṇakāḥ*. Il s'agit de l'ensemble de tous les Rudra à partir des cinq huitaines [susdites][4].

Maintenant, les *karman*[5] "mondains", [construction de] bassins, puits, abris-citernes, etc. – autrement dit ce que l'on nomme *pūrta*[6] – se rencontrent dans le Chemin jusqu'à la limite [inférieure] des cinq huitaines[7]. Le *Pauṣkara* dit en effet:

---

[1] Traduction incertaine, qui essaie de tenir compte du comm. On pourrait aussi comprendre que l'on trouve ces *karman* (i.e. leurs fruits) "au niveau de tous les groupes de Souverains, depuis les Kṣetrika jusqu'aux Aṅga"; mais dans ce cas il n'y aurait pas de *karman* dans le domaine de Nivṛtti (voir n. 3), ce qui est impossible.

On pourrait encore voir dans ce composé l'indication de trois limites, qu'il faudrait alors relier aux mots *triṣu dhāmasu* de la ligne suivante. La trad. des deux *śloka* deviendrait:

"... de l'individu (*aṇu*). Ceux qui sont produits par des actions ordinaires (*karman*), des actions pénibles (*karma kṛcchra*) et des actes de renoncement (*vairāgya*) se trouvent dans les trois domaines [inférieurs], respectivement jusqu'aux Maîtres des lieux sacrés, jusqu'aux groupes de Seigneurs (?) et jusqu'aux Aṅga."

Mais, dans ce cas, il faudrait trouver pour "*aṅga*" un autre sens que le sens obvie, accepté par N.K.

Il reste dans tous les cas des difficultés non résolues.

[2] Selon le comm., il s'agit des trois *kalā* inférieures; tandis que les deux catégories suivantes de *karman* seront associées aux deux dernières *kalā*.

[3] La tradition associe ces 40 Rudra aux lieux de pèlerinage terrestres, dont ils portent d'ailleurs les noms. Voir *vp*, 13, 136b-137a et comm. (*dīpikā*) du *śl.* suivant. Le terme de "Kṣetrika" n'apparaît pas dans le texte, mais celui de *kṣetra* s'y trouve. Ces Rudra appartiennent au domaine de la *kalā* Pratiṣṭhā.

Pour une vue d'ensemble du groupe, voir *SP3*, Pl. VII B, col. C.

[4] Si l'on doit en arriver là, on pouvait se passer du second terme, car il n'ajoute rien au *ādi* qui termine le premier.

[5] Nous réservons le mot *karman* pour l'aspect de l'acte que le disciple trouvera ici ou là sur le

> "C'est à partir de Kālāgnirudra et jusqu'à la limite [inférieure] des cinq huitaines, qu'il faut offrir la récompense des actes mondains."[8]

Ces [*karman*] sont nés d'actions [ordinaires] (*karman*) et non, comme les *karman* védiques, mentaux, etc., d'austérités (*karmakṛcchra*), de renoncement, etc.[9]

La Tradition (*āmnāya*), c'est le Veda. Les *karman* que [ces textes] mentionnent sont nés d'austérités[10]. Ils ont la forme de sacrifices sômiques, etc., et sont bien connus sous le nom d'*iṣṭa*. Le même ouvrage enseigne en effet:

> "Le [*karman*] védique, c'est le *somasaṃstha*; son résultat est appelé *iṣṭadharma*[11]."

Chemin. C'est le résultat ou fruit de ses actes passés, ou, si l'on veut, ces actes *en tant qu'ils ont* survécu au moment qui les a vus naître. Et nous dirons "acte" ou "action" pour désigner le contexte où ce *karman* a pris naissance, que ce soit une activité extérieure ou d'un autre type. Ainsi pourra-t-on parler, comme à la ligne 79a, de "*karman* nés d'un acte".

[6] Litt.: "accomplissement" (d'un vœu): acte pieux, bonne œuvre.

[7] La lecture normale serait: "jusqu'à la fin des cinq huitaines". Mais elle nous placerait devant une grosse difficulté. En effet, ces huitaines, réparties entre les *tattva* "eau" et "ahaṃkāra" (voir *vp*, 13, 136b-142a) sont, dans tous les textes que nous connaissons, à l'intérieur de la *kalā* Pratiṣṭhā; Nivṛtti ne renfermant que le seul *tattva* "terre". Par ailleurs, la correspondance entre les cinq formes de *karman* et les cinq *kalā* doit être réglée de telle sorte (malgré le *śl.* 158b-159a) que chaque catégorie de *karman* corresponde à une *kalā* et une seule. On trouve des distributions semblables ailleurs, la plupart du temps à propos, non des *karman*, mais des enseignements (*śāstra, tantra*), qui sont répartis en "mondains", "védiques" etc. (même liste) et associés aux cinq *kalā* ou, ce qui revient au même, aux cinq visages de Śiva. Voir Brunner 1981a, pp. 55-56 et n. 15 (qui reproduit un fragment de l'*UKām*). Voir aussi *SvT*, 11, 43b-45a et 179b-190; et ici, comm. du *śl.* 221.

Puisque le *karman* mondain commence au niveau de Kālāgni, le monde le plus bas, il s'étend dans Nivṛtti. Il ne faut pas qu'il s'étende aussi dans Pratiṣṭhā. Or on ne peut penser que le *Mṛg* étend Nivṛtti jusqu'au *tattva* "ahaṃkāra", car c'est contredit par 7, 83a. On est donc obligé de lire le commentaire comme nous le lisons.

[8] Ces lignes (et il en va de même des citations suivantes) ne se trouvent pas dans le *vp* (seul publié) du *Pauṣkara*. Elles doivent appartenir au *kp* (perdu) et se présenter dans le contexte d'une *dīkṣā*. Nous les comprenons ainsi: c'est dans le domaine des mondes inférieurs (ceux de Nivṛtti) que le *guru* doit amener les disciples désireux de jouir des *karman* mondains (il s'agit prob. de disciples *lokadharmin*: voir *śl.* 149-150 et *SP3*, Index, s.v.). Offrir cette possibilité est une faveur (*anugraha*), mais pas de nature très élevée.

[9] Ce comm. est intégralement repris par N. (*AP*, pp. 317-318), qui précise ici que le *laukikakarman* est né d'actions extérieures (*bāhyakriyā*).

[10] Il faut sûrement comprendre que le bon *karman* qui s'attache (en tant que fruit) à l'auteur d'un sacrifice de type védique n'a d'existence qu'à cause des difficultés (jeûnes, restrictions de toutes sortes) qui accompagnent cet acte rituel. On peut donc dire qu'il est "né" de ces efforts.

[11] Avec la catégorie précédente, se trouve ainsi complété l'*iṣṭāpūrta*, groupe que l'on envisage

Ces *karman*-là se rencontrent sur le Chemin jusqu'aux groupes de Seigneurs qui sont à la limite de la zone où s'étend [la *kalā*] Pratiṣṭhā[12], dont la divinité souveraine est Vāmadeva. Ce qui est dit dans le même traité:

"Le védique est [gouverné?] par Vāmadeva."

Après cela, et en vertu de la règle qui veut que "l'ordre selon le sens l'emporte sur l'ordre selon la lettre[13]", [on considérera] les *karman* qui ont pour nature le détachement[14]. Ce sont des actes "mentaux" (*abhisandhi*) parce que, concernant le psychisme (*ādhyātmikatve sati*)[15], ils sont engendrés par des actions non extérieures. Il faut les purifier dans la partie du Chemin qui a pour limite la limite même de [la *kalā*] Vidyā, dont la divinité souveraine est Aghora[16].

Les lieux [où se rencontrent] les *karman* mondains et [les deux] suivants ont été indiqués, dans l'ordre correct. La règle de distribution [donnée par la phrase:] "...qui sont nés d'actes ordinaires, d'actes difficiles et de renoncement [existent] dans les trois domaines"[17] établit l'ordre selon le sens.

Ensuite [viennent] les *karman* "hors-voie" (*atimārga*), engendrés par le *yoga*. Il faut les purifier [dans le Chemin] jusqu'à la limite de l'extension de la *kalā* Śānti, dont la divinité souveraine est Tat-Puruṣa[18].

---

le plus souvent en bloc: ce sont les "sacrifices et bonnes œuvres", que les śivaïtes, on le voit, prisent peu. Le *MatP*, *vp*, 26, 32-34 est même d'avis que les actes de cette double catégorie laissent leurs auteurs à l'intérieur de l'Œuf de Brahman, c'est-à-dire dans Nivṛtti.

[12] Il est clair qu'*īśasamūha* glose *īśagaṇa*. N.K. voit donc dans ce terme une seconde limite, qu'il faut prendre, une fois encore, comme limite supérieure de la zone définie ici; d'où notre traduction. Les mondes de Pratiṣṭhā sont ceux des *tattva* qui vont de "eau" à "guṇa" (*vp*, 13, 136b-145). Les "groupes de Souverains" doivent se rencontrer après ce niveau. Voir cependant *śl.* 158b-159a.

[13] La ligne 78a place l'*atimārga* après l'*abhisandhi*. Elle donne l'ordre "selon la lettre".

[14] N.K. abandonne l'expression consacrée *vairāgya-janyāni*; prob. parce qu'il a déjà dit: "*abāhyakriyā-janyāni*". Mais le double aspect doit être présent comme plus haut: dans ces actes "mentaux", la partie efficace, d'où "naît" le *karman*, est le renoncement. Nirmalamaṇi qui, comme pour les autres catégories, s'inspire du comm. de N.K., ajoute ici qu'il s'agit d'actes accomplis grâce à l'enseignement du Sāṃkhya et du Yoga de Patañjali: *pātañjala-sāṃkhya-sādhyāni* (*AP*, p. 333).

[15] Lire *ādhyātmikatve* avec T. 539 et T. 677, au lieu de *śraddhātmikatve* de l'édition critique. Le même mot est employé dans le comm. du *śl.* 76. Il y a donc ici synonymie entre *abhisandhi* et *ādhyātmika*, ce qui oblige à traduire le premier terme par un mot plus fort que "intention".

[16] On notera que N.K., qui n'est plus obligé de tenir compte des indications du texte (la ligne 78b n'en donne aucune pour les catégories 3 et 4), commente ici de façon plus naturelle.

[17] Ôter le *daṇḍa* avant *triṣu*.

[18] N. (*AP*, p. 340) précise: *atimārgikaṃ pāśupatādi-sādhyam*. En effet, ces *karman* portés par Śānti étant au-delà de la frontière de la Māyā, leurs auteurs obtiennent grâce à eux une semi-libération (*aparamukti*), puisqu'on ne redescend plus au niveau de Māyā lorsqu'on en est sorti. Seules des sectes très proches des Śaiva peuvent être considérées comme capables de faire obtenir ce

Au-delà enfin sont les *karman* śivaïtes[19], engendrés par la Connaissance parfaite (*vijñāna*)[20]. On les purifie pour tous les *ātman* qui se trouvent dans le domaine de Sadāśiva[21], en pensant qu'ils existent [dans le Chemin] jusqu'au niveau des Membres [de Śiva] que sont Jvālinī et les autres[22].

---

résultat à leurs adeptes.

Dans le passage de l'*UKām* utilisé dans notre article cité n. 7, on trouve de même les Tantra des Pāśupata et sectes similaires qualifiés d'*atimārga* et situés à ce quatrième niveau. Même opinion en *SvT*, 11, 184b. Voir aussi *MatP, vp*, 45b-48, intr. et comm.: le terme *atimārga* s'applique là à un mode de vie (prob. ascétique) relevant du *śivadharma* et que certains dévots adoptent en l'absence de toute initiation régulière. Ces dévots atteignent alors des statuts enviables dans les mondes supérieurs; mais seule une *dīkṣā* (qu'ils recevront dans un de ces mondes) pourra les faire accéder au niveau le plus élevé.

[19] *śaivātmakāni*. Il s'agit des Śaiva au sens "moyen" du terme: ceux qui s'opposent aux Pāśupata, Soma, etc., mais qui (probablement) ne se distinguent pas encore en Siddhānta, Dakṣiṇa et Vāma. Voir *SP3*, pp. 546-550, n. 13; et ici *cp*, 1, 2, n. 2. Pour ces *karman*, N. précise (*AP*, p. 345): *sadāśivabhuvana-prāpakāni sādhakaviṣayāṇi karmāṇi*. Nous ne pouvons retenir sans nuances cette explication, puisque le *sādhaka* du *Mṛg* (*śl.* 220 *sq*) vise n'importe quel monde sur le Chemin. La question demeure: quels sont les actes qui peuvent amener le fidèle aussi haut, en l'absence d'une *dīkṣā* du type de celle qui est décrite dans ce ch. 8? Probablement faut-il comprendre que les *karman* śivaïtes auxquels il est fait allusion ont été semés par les actes rituels (*pūjā, dhyāna, homa*, etc.) que le disciple a faits depuis sa *samayadīkṣā*. Il rencontre nécessairement ces "fruits" pendant la "vraie" *dīkṣā*, en traversant le dernier domaine cosmique.

[20] En l'absence de tout index du *vp* et du *yp*, il est difficile de savoir ce que le texte et son commentateur entendent par *vijñāna*. Le terme ne se présente qu'ici dans le *kp* et *cp* (texte ou comm.) et son interprétation n'est pas évidente. Dans la littérature śivaïte en effet, on le rencontre tantôt dans le sens de "connaissance discriminatrice" (ou "particularisante") – par ex. dans le composé *vijñānākalā*: voir *SP3*, pp. v-vi et p. 4 et *Mṛg, vp, vṛtti* sur 2, 1; et tantôt dans le sens de "connaissance parfaite" – par ex. dans le composé *vijñānadīkṣā*: voir *SP3*, Index. La connaissance discriminatrice fait partie des facteurs qui peuvent faire sortir une âme du domaine de la *māyā*; mais elle n'est certainement pas capable de l'amener au niveau du *sadāśivatattva* (voir n. 19), c.-à-d. de lui faire acquérir le statut de Sadāśiva. C'est donc de la connaisance parfaite qu'il s'agit; et celle-ci suppose l'accès aux Écritures de Śiva (possible après la *samayadīkṣā*), et prob. la pratique des *yoga* et *caryā* śivaïtes.

[21] Ou que la *dīkṣā* a amenés là, éventuellement.

Supprimer le mot *abja* avec B, T. 266 et T. 539.

[22] Śivajvālinī est un nom de la Śikhā de Śiva, qui fait partie du groupe de ses six Membres (Aṅga). Voir *MatP*, 7, 27. Voir aussi *vp*, 13, 161b: "Dans [le monde de] Sadāśiva résident les Purificateurs (i.e. les cinq Brahman) et les Membres"; et le comm.: "Les Aṅga, ce sont la Brillante (i.e. la Touffe) et les autres [Membres] de Sadāśiva". (Nous nous écartons ici de la trad. de M. HULIN).

Une remarque s'impose ici. Le *pada* de Sadāśiva n'est pas tout à fait au sommet de l'échelle des réalités, puisqu'au-dessus de lui existent encore les niveaux "bindu", "nāda", "śakti" et "śiva" (*vp*, 13, 161b-163a). Or N.K. avait fait entrer dans les *kalā* tous les mondes, jusqu'à ceux de "nāda" y compris. Doit-on penser qu'il n'y a plus de *karman* "à purifier" au-dessus de Sadāśiva? Que N.K. se contredit? Ou que le mot *pada* désigne ici le *tattva* "sadāśiva", qui est plus compréhensif que le *pada* de même nom (*ibid.*, 164b-165a)?

Si l'on objecte que c'est une sottise de "purifier"[23] les *karman* nés du *yoga* et de la Connaissance parfaite, on répondra qu'il n'en est rien. Car, bien que ces *karman* aient de bons fruits, leur pouvoir d'obstruction ne cessera pas tant qu'on n'aura pas mis fin à l'esclavage (*preryatva*) à leur égard [de l'*aṇu*][24], à qui ils font atteindre tel ou tel domaine [supérieur].

Cela est dit dans le *vidyāpāda*[25]:

> "Ce *karman*, même s'il manifeste [le bien], est un obstacle. Lui présent, la libération n'a pas lieu."

Ces *karman* du sujet à initier, c'est pour être "purifiés" qu'ils sont répartis dans les différentes portions du Chemin. Voici ce qu'on en fait:

> **80.** Ces *karman*, accompagnés des moyens [nécessaires], [le *guru*] les unit à la section dont il va s'occuper. Il offre ensuite huit oblations avec ŚASTRA (ASTRA), en opérant comme on va le dire.

Dans la section, ou portion du Chemin, Nivṛtti ou une autre, "dont il va s'occuper", parce qu'il a commencé le rite [qui la concerne], [le *guru*] "unit", imagine, ces *karman*, les mondains ou les autres, "accompagnés des moyens (*sādhana*)", c'est-à-dire des corps, instruments, etc. spontanément produits[1]. Puis il offre huit oblations dans le Feu avec ASTRA, selon la technique qu'on va dire.

Quelle est cette technique? [Indra] le dit:

> **81.** Après le *praṇava* et ASTRA, il prononce les mots: "Que les *karman*, accompagnés des moyens [de leur consommation], mûrissent[1], de par l'ordre de Śiva!", avec, à la

---

[23] Rappelons que ce verbe signifie "débarrasser l'*ātman* de".

[24] Il est impossible d'attribuer le *preryatva* aux *karman* eux-mêmes, ceux-ci étant de toute évidence *preraka*. Les *paśu* au contraire sont *preya* ("poussés par"), comme le bétail.

[25] *vp*, 8, 6b.

[1] Moyens nécessaires à l'*ātman* pour "consommer" ces *karman*. N.K. insiste sur le fait qu'ils apparaissent d'eux-mêmes lors de la *dīkṣā*, en conformité avec les *karman* considérés.

[1] Cette phase est essentielle, car les *karman* accumulés (le *sañcitakarman* que la *dīkṣā* doit

fin: "Salutation!" et "Svāhā!" En disant cela, il offre les oblations. Telle est la règle.

Après le *mantra* d'Astra précédé du *praṇava*[2], il dit ceci: "Que, sur l'ordre de Śiva, mûrissent les *karman* de ce *paśu*, accompagnés des moyens [de leur consommation]!" Dans ce rite, on fait effectivement le *homa* en disant "namassvāhā"[3].

Considérations générales sur l'acte nommé dīkṣā

82. Alors, le *guru* doué de Connaissance et de mémoire, maître de lui, doit, après avoir rassemblé tout ce qui sera nécessaire, accomplir cet acte suprême, loué des Immortels, que l'on nomme *dīkṣā*.

83. Pour l'âme (*cit*) qui est privée de sa splendeur par la *māyā*, le *karman* et la grave maladie, [cet acte] est le meilleur des remèdes. Ainsi disent ceux qui savent.

Ensuite, le *guru* doit accomplir le rite excellent nommé *dīkṣā*, loué par les Trente. À cause de la vigueur de sa connaissance[1], le *guru* est doué d'une mémoire supérieure; il est maître de lui, c.-à-d. tranquille; et il a réuni tout l'ensemble des produits et du reste (*sambhārādi*, glosant *kāraka*)[2]. Cet acte à accomplir, comment est-il? Il le dit [par la ligne:] "*māyakarma*...". La splendeur de l'âme (*cit*, glosé par *ātman*) lui est retirée - son excellent éclat naturel est contrarié – par l'affliction (*kleśa*) que représentent la *māyā* et le *karman*, et par la "grave maladie", c.-à-d. le mal difficile à traiter dont le nom est: "maladie d'épuisement due à l'enveloppement par l'ignorance"[3]. Ceux qui savent disent

---

détruire) ne sont pas mûrs. Ils mûrissent "sur l'ordre de Śiva"; mais la Puissance de Śiva n'agit que grâce à la vertu de *mantra* prononcé.

[2] Donc "Oṃ Haḥ" comme début.

[3] Tandis que, d'habitude, ces deux terminaisons sont dissociées, la première servant à l'hommage, la seconde au *tarpaṇa* dans le Feu.

[1] Ou: "du fait que son pouvoir de Connaissance a été exalté (par sa propre *dīkṣā*)".

[2] Pour justifier le *ādi*, il faut restreindre le sens de *sambhāra*. Selon N.R. Bhatt (consultation orale), le terme désigne les produits (choses à offrir, *samidh*, etc.), et pas les instruments ou récipients; le *ādi* renverrait à ces derniers.

[3] Ici, le mot *avidyā* désigne l'*āṇavamala* (voir *vp*, 7, 7). C'est la maladie fondamentale

que, pour cette âme, le meilleur remède – le meilleur simple –, celui qui est spécifique, est la [*dīkṣā*]. Il en est d'elle en vérité comme d'un malade qui, traité à faux[4] par ces médicaments que sont la *māyā* et le *karman*, aurait perdu le goût (*ruc*) – son goût pour la nourriture serait détruit[5] – et qui serait guéri par quelque herbe excellente. Tel est le sens.

Dès lors:

> **84.** Si cet acte est sans défaut, quel est l'objet visé[1] qui reste inaccessible aux hommes [au profit de qui il est fait]? Or l'absence de certains "membres" [du rite][2] a pour racine l'aptitude à la déficience [du disciple].

Si le rite appelé *dīkṣā* est sans défaut, c.-à-d. s'il a tous ses membres[3] bien au complet, alors quelle sorte d'objet est inaccessible aux hommes? Tout ce qu'ils souhaitent, ils l'obtiennent au contraire aisément.

Les mots: "a pour racine l'aptitude à la déficience" [s'expliquent de la façon suivante]. L'"aptitude à la déficience", c'est le fait [pour un disciple] d'être indigne de la grâce (*anugraha*), parce qu'il n'a reçu qu'une très faible "chute de Puissance" (*śaktipāta*); car, dans le cas où le [disciple] a été touché par une chute de Puissance intense, la grâce de Parameśvara rend impossible une imperfection quelconque dans le rite de *dīkṣā*. Tandis que, là où la maturation de la souillure (*añjana*, i.e. *mala*) n'est pas excellente[4], du fait de la très faible[5] chute de Puissance qui s'ensuit, la grâce (*anugraha*) nommée *dīkṣā* ne pourra pas être

---

(congénitale) de l'*aṇu*, la *māyā* et le *karman* n'ayant ajouté leurs effets qu'ensuite. Voir *vp*, ch. 7 et *SP3*, p. iv.

[4] Pas exactement, puisque l'intervention de ces deux remèdes était indispensable.

[5] N.K. comprend *ruc* dans le sens de "plaisir", "goût". Nous avons cependant conservé le premier sens ("éclat") dans la traduction; car l'image d'une âme lumineuse obscurcie par le *mala* est trop fréquente pour être négligée. Voir d'ailleurs les synonymes pour *āṇavamala* en *vp*. 7, 7.

•

[1] *sādhya*; litt.: "à atteindre". Ici, jouissances et libération.

[2] Litt.: "le signe que constitue l'absence de [certains] membres".

[3] Il s'agit des phases de la *dīkṣā*, comme la suite le montrera.

[4] Nous comprenons *nir-atiśaya* comme l'opposé d'*atiśaya*, car il est impossible qu'un disciple dont le *mala* est très mûr reçoive un *śaktipāta* très faible.

[5] Nous lisons *mandatara* avec T. 266, T. 539 et T. 677, au lieu de *manda-mandatara*, imprimé.

[6] Il s'agit de la *dīkṣā* en tant que rituel.

Avec les leçons imprimées, on lirait que, lorsque la chute de Śakti a été faible, il faut un rite bien parfait (pour compenser ce manque). La règle donnée à la ligne 84b ne s'appliquerait donc pas.

Nous corrigeons *bhavati* en *na bhavati* (non attesté), pour que la phrase soit la contrepartie parfaite en tous ses aspects[6]. Donc, l'aptitude dont on a parlé[7] est la cause d'une déficience de la *dīkṣā*, c'est-à-dire de l'absence de certains de ses *aṅga*[8].

Le Muni demande maintenant des détails sur ce rite:

> **85.** Ô Bhagavan! Qu'est donc cette *dīkṣā*? Et quels sont ces "membres", de l'incomplétude desquels on peut inférer une déficience de la chute de la Śakti?

"Maintenant [va être déclarée] la *dīkṣā*, qui est le moyen d'obtenir ce que l'on désire."[1] Par le passage qui commence ainsi, on a montré au début de ce chapitre que la *dīkṣā* avait de multiples formes. Malgré cela, on demande encore quel est le sens du mot *dīkṣā*, et quels sont les *aṅga* de ce rite dont l'incomplétude – le fait qu'ils n'y soient pas tous –, considérée comme un effet, permet d'inférer une cause, à savoir une déficience du *śaktipāta*. Tel est le sens de cette question.

Et voici la réponse:

> **86.** La *dīkṣā*, c'est la purification de l'impur. Ses membres sont en gros: la Jonction (*saṃyoga*), l'Expérience (*bhoga*), la Disjonction (*viśleṣa*) et l'Élévation (*protkṣepa*), chacun avec son train [de rites secondaires].

L'impur, c'est l'*ātman*[1], dont la vraie nature est entravée par les liens, le *mala*

---

attendue de la précédente, et pour que le commentaire soit effectivement l'explication du texte. (On pourrait aussi corriger *paripūrna* en *aparipūrṇa*.) Voir d'ailleurs le *śl.* 85 et plus loin les *śl.* 102b-103 avec leur comm.

[7] L'"aptitude à la déficience" – autant dire l'incapacité.

[8] Ce *śloka* est d'une extrême importance, car il explique d'avance les échecs possibles du rite libérateur. On est donc prévenu: (1) Si le rite est complet, il est nécessairement efficace; (2) mais il ne peut être ainsi parfait que si le disciple lui-même se présente dans les conditions requises: la grâce de Śiva est "tombée" sur lui, et cette "chute" a été violente.

Pour le *śaktipāta*, voir *SP3*, p. viii et Index.

[1] *kp*, 8, 1.

[1] L'explication est logique, si l'on pense au sens courant de *śuddhi*. Pourtant, on parle plus souvent de *śuddhi* du *karman*, des *kalā*, etc. (voir par ex. *śl.* 119b) que de *śuddhi* de l'*ātman*. On

et les autres. La *dīkṣā* est la manifestation de la nature réelle de cet *ātman*, grâce à l'élimination des *pāśa* par la puissance des Mantra. "En gros" – brièvement – les *aṅga* de cette *dīkṣā* sont le *saṃyoga*, etc. [L'auteur] montrera plus loin que chacun d'eux est accompagné [d'autres rites][2].

Dans ce contexte, qu'appelle-t-on Jonction? Et quels sont les [rites] qui l'accompagnent? [Indra] le dit:

> **87.** La Jonction, c'est l'union [de l'âme avec son *karman*] grâce à l'ensemble des rites instrumentaux.
>
> Ses "membres" sont: l'Installation de la Puissance [de Śiva], l'Implantation [de l'*ātman*] dans sa matrice, la Naissance, et l'Aptitude à éprouver.

Le *saṃyoga* est l'union parfaite du sujet à initier [avec son *karman*] par la totalité des *kāraka*[1], c'est-à-dire des "membres" dont on va parler et dont le premier est l'Installation de la Śakti.

Les *aṅga*[2] du *saṃyoga* prennent les formes suivantes: Installation de la Śakti (*śakty-upasthāpana*, glosant *śakti-sthāpana*), Implantation dans Sa matrice[3] (*garbhādhāna*, glosant *ādhāna*), Naissance (*janana*, glosant *janman*) et Aptitude au *bhoga* (*bhoga-yogyatā*).

Il dit, pour expliquer ce que sont ces "membres":

> **88.** L'Installation, c'est le rite qui assure la Présence [de la

---

pourrait dès lors comprendre que l'impur, ce sont les *pāśa*, et prendre *śuddhi* dans le sens d'"élimination". Voir Index.

Ce *śloka* est très souvent cité.

[2] Le texte le montrera au moins pour les premiers; mais sa description tourne court assez vite.

[1] Le terme n'a pas ici le sens qu'il avait en 82b. Il désigne cette fois les rites efficaces, vus comme des instruments. Le *saṃyoga*, grâce à ces rites, amènera l'*ātman* en contact avec les fruits de ses actes passés.

[2] Le mot *aṅga* désigne cette fois une subdivision de ce premier *aṅga* qu'est le *saṃyoga*. La traduction "rites accessoires" serait fausse: il s'agit de phases du rite global.

[3] La traduction courante de *garbhādhāna* prend *garbha* dans le sens "embryon": le rite est vu alors comme "implantation de l'embryon". Mais ici l'expression *tadgarbha* du commentateur oblige à prendre *garbha* dans le sens de "matrice", ce qui change la traduction mais évidemment pas le sens.

> Déesse]. L'Implantation, c'est la formation complète du corps. La Naissance, c'est le contact intime avec les "Terres d'expérience". L'Aptitude [à éprouver], c'est l'âge, le temps, etc.

Il faut savoir que l'Installation de la Śakti dont on a parlé plus haut[1], c'est ce qui La rend présente. L'Implantation, c'est la formation complète (*niṣpatti*, glosant *niṣkṛti*) du corps[2]. La Naissance, c'est ce qui amène l'âme (*puṃs*) à se trouver, grâce aux corps, dans toutes les Terres d'expérience (*bhogabhūmi*, glosant *bhogāvani*)[3]. L'Aptitude à éprouver, enfin, c'est une capacité caractérisée par un certain lieu, un certain temps, un certain âge, une certaine situation, etc.[4]

Ainsi, des quatre *aṅga* principaux que sont le *saṃyoga*, le *bhoga*, le *viśleṣa* et le *protkṣepa*, le *saṃyoga* a été expliqué, avec ce qui l'accompagne. Mais le *bhoga* lui-même en est un Membre. Il le dit:

> **89a.** Il faut savoir que [la Jonction] a aussi comme membre l'Expérience. Car [cette Jonction] s'accomplit par [tous les] rites instrumentaux.

Lui, c'est-à-dire le *saṃyoga* dont il a été question plus haut, il faut savoir qu'il a aussi – le mot *api* n'est pas à sa place[1] – le *bhoga* comme "membre". Comment cela? "Parce qu'il s'accomplit par tous les *kāraka*." On a dit[2] en effet que le *saṃyoga* était une union réalisée grâce à la totalité des rites instrumentaux (*kāraka*). Or le *bhoga*, grâce auquel l'objet visé [par la *dīkṣā*] est atteint[3], est un rite instrumental; il est donc un *aṅga* du *saṃyoga*.

Maintenant, le *bhoga* lui-même a deux "cornes" (*koṭi*). La première est exprimée par le mot *bhoga*. L'autre, qui a la forme d'une impression mentale (*saṃskāra*) est désignée par le mot *laya*. Il dit cela:

---

[1] Voir *śl.* 75.

[2] Voir *SP3*, p. 266, n. 241. Comprendre: "des corps" – simultanément.

[3] Voir *śl.* 7.

[4] Cette phase est le plus souvent nommée *adhikāra* (voir *SP3*, p. 268, n. 246), ou *ārjana* (ici, 110a).

[1] Le texte tel qu'il est donné se lirait: "lui aussi (le *saṃyoga*) est un *aṅga* du *bhoga*" – ce qui pourrait se défendre, car le *bhoga* est la phase essentielle du procès décrit ici.

[2] Lire *uktaḥ* (au lieu de *yukto*) avec T. 266 et T. 539. N.K. renvoie à la ligne 87a, qui justifiait le "*saṃ*" de *saṃyoga*.

[3] Cet objet est la destruction du *sañcita-karman*; elle n'est possible que parce que la phase nommée "*bhoga*" fait consommer ce *karman* par le disciple. Voir *SP3*, p. 270 et n. 247.

> **89b-90a.** Lorsque le moment de l'appréhension d'un objet est devenu un reflet, qui garde la forme de l'expérience première, la trace qui demeure un certain temps est appelée Disparition (*laya*) dans les textes normatifs.

L'objet, ou chose, est cause de bonheur, de malheur ou d'illusion. Le moment de l'appréhension (*anubhava*)[1], c'est l'occasion où se produit l'impression directe (*saṃvedanā*) [de l'objet sur nous]. Cela (ce moment) est connu sous le nom *bhoga*. Lorsque ce moment est dépassé, il fait place au reflet (*chāyā*)[2] de ce qu'on a éprouvé auparavant. La trace (*saṃskāra*) qu'il laisse un moment – selon une loi semblable à celle de la cloche[3] – et qui prolonge l'impression première, elle-même disparue, est désignée dans les textes normatifs (*vidhi*), c.-à-d. dans les *śāstra*, du nom de *laya*[4].

C'est pourquoi il dit:

> **90b-91a.** C'est l'expérience instantanée[1] elle-même qui disparaît en engendrant [le *laya*]. Donc ce dernier, puisqu'il a comme cause une activité qui concerne l'objet d'expérience, n'est pas différent de l'Expérience (*bhoga*).

---

[1] Le terme *anubhava* serait peut-être mieux traduit par "expérience". Mais il faudrait alors distinguer cette expérience primaire de son contenu affectif en forme de bonheur, malheur ou illusion. Nous réservons le mot "expérience" pour ce contenu (*bhoga*). Rappelons en effet la définition classique du *bhoga*: *bhogo'sya vedanā puṃsaḥ sukha-duḥkhādi-lakṣanā* (*Svā, pat.* 32, *śl.* 12a, selon T. 39). Voir *SP3*, pp. 271-272, n. 247.

[2] Ou ombre, sans réalité objective.

[3] Le son continue à s'entendre après le heurt du battant.

[4] Il semble que ce commentaire assez confus puisse se ramener à ceci: une expérience, douloureuse ou autre, se prolonge au-delà du contact proprement dit avec l'objet qui l'a provoquée; et ce phénomène (évident) ne peut s'expliquer que si l'on admet que la première expérience a laissé (dans le corps subtil) un certain *saṃskāra*. Apparemment, celui-ci disparaît de lui-même; il ne conditionnera donc pas l'individu, comme le font les *saṃskāra* des actes.

La phase "*laya*" est comptée comme *saṃskāra* (mais cette fois dans le sens de "rite efficace") dans la plupart des autres ouvrages. Voir *SP3*, p. 270, *śl.* 103 et n. 248.

[1] Litt., comme plus haut: "le moment de l'expérience".

Maintenant, ce moment de l'expérience (*bhogakṣaṇa*), dont on a parlé plus haut comme de "moment de l'appréhension" (*anubhavakṣaṇa*), disparaît, c'est-à-dire est occulté, lorsqu'il donne naissance au *laya*. Ce dernier, puisqu'il a comme cause un acte, ou activité, relatif à la chose qui est objet d'expérience, n'est pas différent du *bhoga*. Le texte veut dire que la fonction du *bhoga* – à savoir l'expérience des fruits d'un acte – est aussi celle du *laya*[2].

> **91b.** Comme lui, il est un "membre" de l'Élimination totale (*niṣkṛti*), qui est, en vérité, une purification "collective"[1].

Lui aussi – le *bhoga* avec le *laya* –, il faut le comprendre comme *aṅga* de la *niṣkṛti*[2]. Car la *niṣkṛti* est une purification (*viśuddhi*) "collective", c'est-à-dire effectuée par une collection, un assemblage de plusieurs moments (*aṅga*); ces derniers sont donc ses *aṅga*.

> **92-93.** Le Chemin est la cause des corps, et c'est aussi le support de ces corps et des choses semblables. Son Seigneur est le "meneur" [des âmes]. Le *karman* (*kṛti*) est cause de la caste, de la durée de vie et des expériences. Tels sont les objets attendus par le *paśu*. Bien qu'ils apparaissent comme conséquences nécessaires d'un autre objet, leur "purification" est enjointe spécialement par la Tradition.

Le Chemin, c.-à-d. la Voie claire et obscure[1], est cause des corps; et il est

---

[2] Puisqu'il prolonge cette expérience et l'achève.

[1] Comme on dit "un acte collectif".

[2] Le texte va traiter de la *niṣkṛti* jusqu'au *śl.* 103. Voir pour ce rite *SP3*, p. 276, *śl.* 105 et n. 252. On notera que cette phase tout-englobante n'était pas notée au *śl.* 86, qui énumérait les moments principaux de la *dīkṣā*. C'est en fait à peu près un synonyme de *dīkṣā* (voir au *śl.* 98a l'explication symbolique du terme), ce qu'affirment d'ailleurs les lignes 101b-102a.

[1] Il s'agit d'abord des deux réalités inertes qui sont à la source des Chemins: Bindu pour la Voie pure et Māyā pour la Voie impure, avec leurs sections (*kalā*); et ensuite, de leurs productions: les *tattva*, *bhuvana*, etc. Les *tattva* peuvent être dits "causes" des corps, puisqu'ils les constituent; les *bhuvana* portent les corps et les différents objets.

On peut aussi comprendre que *vartman* désigne la portion du Chemin (la *kalā*) envisagée à un certain moment du rite (par exemple la *kalā* Nivṛtti); son Seigneur, dont on parle ensuite au sing., aussi le support des corps, organes, objets des sens, etc. Les différents Seigneurs des mondes (Bhuvaneśvara) sont des meneurs [pour les *aṇu*], parce qu'ils leur font consommer leur *bhoga*. La *kṛti*, c.-à-d. le *karman*, est cause de la caste, de la durée de vie et des expériences (*bhoga*) des incorporés. Ainsi – mais il y en a d'autres encore – a-t-on dit les objets (*artha*) attendus par le *paśu*[2]. Bien que tous ces objets doivent être produits, sous forme de "perfectionnements"[3], conséquences nécessaires de cet [autre] objet nommé *dīkṣā*[4] – c.-à-d. comme résultats

---

serait alors le Gouverneur particulier de cette *kalā*.

De toutes façons, le passage actuel évoque les réalités qui avaient été envisagées sur le *sūtra* en 7, 82b-84a (la Śakti de Śiva en moins), sous le nom de "liens ultérieurs".

[2] La forme de ces deux *śloka* pourrait faire croire que ce sont les capacités respectives des différentes réalités mentionnées (celle du Chemin de créer et de supporter les corps, etc.) qui sont les *arthāḥ* du *paśu*. En fait, il est vraisemblable que ces *paśor arthāḥ* sont tout simplement les corps, les organes, les objets des sens, la caste, la durée de vie et les expériences – toutes choses citées ici par N.K. C'est ce que comprennent les différents commentateurs. A. par ex. (voir la 4ème ligne du passage de *AP* cité sous [104c] en *SP3*, p. 275) énumère *jātyāyur-bhoga-saṃskārādi* comme objets visés par la *niṣkṛti*; et N. explicite le *ādi* de ce composé en recourant à nos *śl.* 92-93, qu'il interprète donc dans le sens que nous avons dit. Or, le modèle de A. semble être *UKām*, 23, 112b (cité en *SP3*, p. 277, sous [105c]), lui-même en accord avec *SvT*, 4, 122, où les objets *jāti*, *āyus* et *bhoga* sont qualifiés de *bhogya*. Il y a donc un bon consensus, et on peut accepter l'interprétation générale.

Un passage antérieur de notre texte nous y invite d'ailleurs. Il s'agit de *vp*, 12, 31b, où il est enseigné que le corps subtil est *aṇvartha-sādhanam*: "ce qui procure à l'*aṇu* ses objets". L'expression *aṇvartha* (à lire au pluriel) est évidemment synonyme de *paśor arthāḥ*; et N.K. ne fait probablement que l'expliciter lorsqu'il dit, au début de son comm. au distique suivant (32b-33a) que la fonction du corps subtil "consiste à [permettre] la jouissance des fruits du *karman*". Autrement dit, les *aṇvarthāḥ* sont toutes les choses avec lesquelles l'*aṇu* entre en contact par l'intermédiaire de son corps subtil, en vertu de ses actes passés et pour consommer les fruits de ces actes, à savoir les expériences affectives que ces objets permettent. Sans la *dīkṣā*, il les aurait reçus par lots successifs, au cours de plusieurs vies. La *dīkṣā* les lui fait acquérir tous à la fois, puis l'en débarrasse par un rite spécial, qui fait partie de la *niṣkṛti* et les prend pour cible directement.

On voit que ce serait certainement une erreur d'invoquer à l'occasion de ces *paśvartha*, ou *aṇvartha*, les quatre objets de l'activité humaine que connote le terme parallèle de *puruṣārtha*. C'est pourquoi nous évitons la traduction "buts de l'homme".

[3] On sait que la plupart des auteurs śivaïtes appellent *saṃskāra* les différents actes de la *dīkṣā* (voir par ex. *SP3*, Index et Kṣemarāja, comm. à *SvT*, 4, 117b-118a). Il se peut que N.K. emploie ici le mot dans ce sens précis. Mais comme il ne le fait pas ailleurs, nous préférons laisser au terme son sens le plus général.

[4] Peut-être la *dīkṣā* est-elle appelée *artha* parce qu'elle aussi advient au *paśu*, dans cette vie, comme un élément de son conditionnement général?

Il y aurait une autre façon d'interpréter ce second *artha* du *śloka*. Il désignerait les réalités (l'*adhvan*, le Seigneur, le *karman*) qui sont causes des *artha* du *paśu*; bien que ces réalités subissent pendant le rituel de *dīkṣā* une purification directe, leurs effets doivent être annulés séparément. Ainsi se comprendrait le rappel, par le texte, des causes qui donnent naissance aux "objets" du *paśu*. Avec cette lecture, la traduction du *śl.* 93 pourrait rester la même; il suffirait d'introduire un pluriel: "... conséquences nécessaires d'autres objets...". On notera que N.K. lui-même avait appelé du pouvoir de la *dīkṣā* –, il faut effectuer leur purification spéciale, parce qu'elle fait partie intégrante de la *niṣkṛti* enseignée par la Tradition[5].

De plus:

> **94.** Le *mala*, qui est la racine de tout, ainsi que les deux Puissances du Maître, cela [aussi] est écarté pendant l'Élimination totale elle-même, en même temps que les choses mentionnées. On dira comment plus tard.

Le *mala*, qui est la racine de l'objet (*artha*), celui qui lie et celui qui libère[1], et les deux forces (*bala*) ou Śakti du Maître, c'est-à-dire de Parameśvara, l'une appelée Māyā[2] et l'autre Rodhanā, tout cela est purifié – sa nature de lien est écartée – parce qu'on le fait entrer dans la *niṣkṛti*. "Avec les choses mentionnées": avec les corps, etc. dont on a déclaré qu'ils ont cela comme cause. "Comme on le dira": cette purification est la cessation du pouvoir de lier du *mala*, de la *māyā* et de Rodhaśakti. Il le dira[3]:

> "Lorsqu'on effectue l'Élimination totale (*niṣkṛti*), c'est-à-dire l'arrêt définitif du pouvoir de la masse des liens présents dans l'âme, la splendeur de celle-ci éclate."

En conséquence du même rite:

> **95.** Lors de ce même [rite], se produit aussi la purification éminente de ce qui est à "consommer" (*bhogya*) et qui, dit l'Écriture, vaudrait à l'âme isolée [de revêtir] un corps lors de la prochaine création.

"Producteur, support et consommable": selon ce passage du chapitre sur le

---

"objets" (*prameya*) les réalités dont nous parlons dans son comm. à 7, 82b-84a (puis de nouveau à 7, 84b-85).

[5] Ou: "par les Āgama"?

[1] Allusion probable aux deux "*artha*" de la ligne 93a. Il est possible en effet de dire que le second – c'était, selon N.K., la *dīkṣā* elle-même – a le *mala* pour racine, puisque c'est l'existence de ce dernier qui le rend nécessaire.

[2] La *māyā* est appelée "puissance", bien qu'elle soit inerte (*acit*). Voir *vp*, 9, *śl*. 4 et 19.

[3] *śl*. 97.

karman[1], on voit que le mot *bhogya* désigne le *karman*. C'est lors de la *niṣkṛti* elle-même que se produit la "purification" éminente, totale, de ce *karman*. Car nous apprenons des *śāstra* que, si ce [*karman*] n'était pas "purifié", il y aurait, à la prochaine aurore[2], pour l'*ātman* "isolé" (*kevalātmanaḥ*)[3], union avec un corps.

> **96.** [En effet], le blocage du *karman* enraciné pendant la veille ne dure que jusqu'à la création suivante [du monde].
> C'est par la destruction de la racine que se produit la destruction totale de l'enraciné.

[On sait que] les *ātman* qui sont dans la condition de *pralayakevala* sont liés à la racine (*mūla*, pour *mala*) et au *karman*[1]. Bien que ce lien que constitue le *karman* soit alors présent[2], il y a blocage (*rodha*), c'est-à-dire non-fructification, parce que, pendant le *pralaya*, la puissance [du *karman*] est contenue; et le blocage dure jusqu'à l'approche d'une nouvelle création. Quand le *pralaya* est achevé et qu'une nouvelle aube paraît, les actes qui avaient été accomplis pendant la veille[3] donnent leurs fruits. C'est ce qu'on veut dire. Le fruit des actes accomplis pendant le sommeil (individuel?)[4] doit lui aussi être consommé, mais il est si léger qu'il ne peut attendre (pour l'être) une nouvelle création[5]; parce qu'il n'est pas durable. C'est pour cela qu'on qualifie le *karman* par le terme "enraciné pendant la veille" (*jāgradmūlam*).

---

[1] Début de *vp*, 8, 4. Lire *janakaṃ dhārakaṃ* avec le texte du *Mṛg ad loc.* et T. 266, T. 539 et T. 677.

[2] Début d'une création.

[3] Le mot est dans le texte même du comm. (selon toutes les sources). Enlever les crochets qui l'encadrent dans l'éd. crit.

Comme le montre le *śl.* suivant, le terme désigne les *pralayākala* ou *pralayakevala*, "séparés" des produits de la *māyā* pendant le *pralaya*, mais non débarrassés de leur *karman*. Il ne peut absolument pas signifier *vijñānakevala*, comme le mot *kevalāṇu* de *vp*, 4, 2; parce que ces derniers sont justement caractérisés par l'absence de *karman* (*ibid.*, comm.).

[1] Ou "au *karman*-racine" (voir la suite de comm.), qui s'opposerait dans ce cas au "*karman*-fruit" du *śl.* précédent. De toute façon, le *mala* est présent (*vp*, 2, 1, *vṛtti*).

[2] Voir *vp*, 8, 5, comm. et 13, 185 et comm.

[3] Nous comprenons *jāgrat* dans un sens cosmique: c'est la période où le monde est "éveillé" (c.-à-d. manifesté), par opposition au *svapna* (*pralaya*) où il dort. Mais N.K. comprend autrement: voir n. suiv.

[4] Comme il est impossible que des actes soient accomplis pendant le sommeil cosmique, il faut admettre que N.K. parle ici du sommeil des hommes. Dans ce cas, il comprend également le "*jāgrat*" du *śloka* comme état de veille individuel. Vu le contexte où ce *śloka* s'insère, cette signification nous semble très peu probable.

[5] Donc il porte ses fruits avant le *pralaya* qui termine la période où il a été semé.

Ce qui, lorsqu'il existe, fait que le *karman* et les autres liens donnent des pousses, est comme une racine – c'est une "racine", a-t-on expliqué plus haut. Et cette racine, il faut la trancher pendant la *dīkṣā*, pour détruire le fruit de la [plante] qui naîtrait d'elle. Car c'est par la destruction de la racine [que se produit] la destruction totale – spéciale – de ce qui est pourvu de racine, par exemple un arbre. De même, par le tranchage du *karman* jouant le rôle de racine, l'entrave que constitue son fruit est détruite. Il n'y a donc pas de défaut [à ce texte][6].

Dès lors, [le Maître] dit:

> **97.** Lorsque, en tranchant les liens, on effectue l'Élimination totale (*niṣkṛti*), c'est-à-dire l'arrêt définitif du pouvoir de la masse des liens présents dans l'âme (*cit*), la splendeur de celle-ci éclate.
>
> **98a.** Cet acte suprême est appelé "acte total", parce qu'il manifeste totalement la Puissance de l'*aṇu*.

La *niṣkṛti* se présente comme l'arrêt définitif (*saṃrodha*) du pouvoir de la masse des liens – l'*āṇava* et les autres, que l'on a mentionnés plus haut – qui sont "présents dans l'âme", c.-à-d. qui existent naturellement dans la *cit*, dans l'*ātman*. Lorsqu'on a accompli [cette *niṣkṛti*] en tranchant les liens, la splendeur (*tejas*, glosant *dhāman*) – c.-à-d. la [Puissance de] Vision et d'Action – de cet *ātman* flamboie. [Cette action] excellente est appelée "acte total" (*niṣ-kṛti*) parce qu'elle effectue (racine *kṛ*) complètement (*niśśeṣeṇa*) la manifestation de la Puissance de Vision et d'Action de l'*ātman*[1].

---

[6] Ce comm. confus semble vouloir nous amener à considérer les mots *mūla* et *karman* de la ligne 96a comme en apposition, et justifier ainsi la succession des lignes 96a et 96b. Il est difficile de suivre N.K. dans cette gymnastique.

[1] Malgré cette analyse, reprise par beaucoup de maîtres śivaïtes, nous maintenons la traduction "Élimination totale" qui correspond à la première présentation du rite (*śl.* 91b).

Selon le *SvT* (4, 125b-126a), la *niṣkṛti* est appelée ainsi parce qu'elle fait consommer jusqu'au bout par l'*ātman* les fruits de ses actes. C'est une autre façon de dire la même chose.

Comment fait-on? Il le dit:

> **98b.** Il faut d'abord opérer la Disjonction, qui rend possible le Tranchage dont on vient de parler[1].
>
> **99.** On sait en effet qu'un lien – une corde, par exemple – ne peut être tranché que si on l'a d'abord séparé de ce qu'il lie[2]; et pas si on ne l'en a pas séparé. Donc la Disjonction est nécessaire[3].
>
> **100a.** Elle est un "membre" de l'Élimination totale (*niṣkṛti*). C'est pourquoi on dit de celle-ci qu'elle est composée de membres.

D'abord, il faut faire la Disjonction (*viśleṣa*) et ensuite l'Élimination (*niṣkṛti*). Mais en quoi consiste ce *viśleṣa*? Il le dit: "c'est l'aptitude au Tranchage dont on vient de parler", c'est-à-dire la capacité [à subir] le tranchage. En effet, si quoi que ce soit est attaché par un lien, par ex. une corde, le tranchage de cette corde n'est pas possible si elle n'est pas séparée de ce qui est lié, un corps par ex. Donc la possibilité du tranchage de la corde ou autre lien [existe] lorsque la séparation a été faite. Il n'est pas possible en vérité de trancher un lien non disjoint – non séparé – du ligoté. Donc, pour cette raison, l'acte nommé *viśleṣa* est un membre de la *niṣkṛti*. C'est pourquoi on dit de celle-ci qu'elle est "composée de membres" (*aṅginī*).

---

1. Litt.: "qui est l'aptitude au tranchage".

2. Ceci, en interprétant *badhyena* comme si l'on avait *baddhāt* ou *baddhyāt*. Les nombreuses leçons (voir n. 6 de BHATT) mettent en évidence l'obscurité du passage et la corruption consécutive du texte. T. 266 et T. 539 ont la leçon de A, mais avec *bhaktasya* à la fin; et T. 677 a la leçon de C.

Quoi qu'il en soit, une chose est claire. Le *Mṛg* voit dans le *viśleṣaṇa* l'acte qui établit une distance entre le lien et le lié, et permet donc au "tranchage" de couper le premier sans blesser le second.

Une vision différente et moins naïve est donnée par le *SvT* (4, 126b-128a): le *viśleṣa* met fin à la condition de *bhoktṛ* de l'*aṇu*, qui se détache par là des objets d'expérience. Autres interprétations du même rite en *SP3*, p. 280, n. 255.

3. Notre trad. s'écarte du comm. pour le dernier *pāda* du *śl.* 99.

Autres traductions possibles pour la ligne 99b, séparée cette fois de 99a: (1) "Le *viśleṣaṇa* n'est pas possible pour [un lien] qui n'a pas été séparé du ligoté." Dans ce cas, *viśleṣaṇa* serait mis pour *cheda*, ce que semble comprendre N.K. On aimerait mieux alors trouver *vicchedanam*. (2) "Le *viśleṣaṇa* (i.e. le *saṃskāra* de ce nom) n'est pas utile si le lien n'est pas (pendant ce rite) séparé du ligoté" – ce qui constituerait une sorte de rejet implicite d'autres interprétations du rite, qui n'en justifient pas suffisamment la nécessité.

Mais il n'est pas possible de trancher les liens! Car il s'ensuivrait que la libération d'un seul être entraînerait celle de tous. D'autre part, si on ne les coupe pas, la libération de l'individu à initier ne se produira pas. Reconnaissant cette difficulté, il dit:

> **100b-101a.** Ces liens, dont le pouvoir [est universel][1], il n'est pas possible qu'on enseigne de les trancher. [Il faut donc comprendre que] la *dīkṣā* est la Disjonction suprême [et que] le Tranchage des liens est l'arrêt [de leur action].
>
> **101b-102a.** Dans les Tantra chantés par Śiva, ô Muni, tous les mots suivants sont des synonymes [de *dīkṣā*]: "Purification supérieure", "Manifestation de la Puissance"[2], "Libération", "Élimination suprême".

Ces liens sont pourvus d'un pouvoir de lier[3] qui s'étend au monde entier. Il n'est donc pas possible qu'un texte révélé (*śruti*)[4] enseigne de les trancher. C'est ce que dit Kheṭakanandana[5]:

> "Le tranchage des liens qui est mentionné ne consiste pas à les couper à la racine[6]. Quand on dit de l'*aṇu* que ses liens sont tranchés, c'est qu'il n'y est plus immergé."

Ainsi, il ne suit pas [de la libération d'un être] la libération de tous.

Qu'en est-il alors [de ce tranchage]? Celui pour qui est faite la *dīkṣā*, disjonction suprême, de celui-là seul on dit que ses liens sont tranchés. Ainsi, le "tranchage des liens" que l'on doit accomplir, c'est la suppression de leur caractère d'obstacle vis-à-vis de cet être.

---

[1] Il est certain que tel est le sens, bien que rien dans le texte ne le montre; car le problème posé n'existe que parce que le *mala* est un (voir *vp*, 7, 8) et les *kalā* (prob. visées ici sous le nom de *pāśa*: voir plus loin), universelles. Voir 7, 81b-84a. C'est pour cela qu'on ne peut imaginer leur tranchage, c.-à-d. leur destruction, au sens absolu du terme. Voir d'ailleurs le comm.

Il serait tentant d'admettre que *sādhikāra* est mis dans le sens de *sādhāraṇa*, comme cela se produit parfois dans les descriptions de *dīkṣā*. Mais N.K. retient le mot *adhikāra* et nous le suivons. Voir cependant n. 3.

[2] Lire *balavyaktir* avec T. 266, T. 539 et T. 677 (bien que le mètre en souffre). Il s'agit de la manifestation de la Puissance infinie de Connaissance et d'Action de l'*aṇu*.

[3] Le ms. B, ainsi que T. 266, T. 539 et N. (qui cite ces lignes) ont *ākāra* au lieu de *adhikāra*. On aurait alors: "Ces liens qui apparaissent comme lieurs du monde entier". Mais à cause de °*yukta*, la leçon semble ici moins naturelle.

[4] Le mot *śruti* renvoie ici aux Āgama.

[5] C.-à-d. Sadyojyoti. La citation provient probablement d'un des deux comm. d'Āgama que cet auteur a écrits. Voir *MatP*, *vp*, éd. crit., Intr., pp. xi-xii.

[6] Ou "à les déraciner", si on lit *mūlotkṛntanam* avec N. (et T. 266: *mūlotkartanam*).

Les mots *niṣkṛti,* etc. sont tous donnés dans les Écritures śivaïtes comme synonymes de *dīkṣā*, car on peut considérer qu'ils réfèrent tous approximativement à la même chose[7].

Pourquoi faut-il apporter tant de soin à l'accomplissement de cette Élimination totale? Il le dit:

> **102b-103.** Dans le rituel de *dīkṣā*[1], une [Élimination] déficiente ne confère à l'âme (*cit*) aucun fruit; parce que c'est une action, comme la cuisson [des mets]. Par ailleurs, cette déficience n'est pas sans raison; elle a une cause, qui est la volonté de Śiva. Lorsque l'âme (*cit*) est apte, la volonté de Śiva ne conduit pas à un rite imparfait.
>
> **104a.** Il est temps de donner les instructions relatives à cette [*niṣkṛti*]. Écoute-les de moi.

Une action, quelle qu'elle soit, s'il lui manque un "membre" (*aṅga*), n'apporte aucun fruit à celui qui en attend un. Or [la *niṣkṛti*] est une action, comme l'action de cuisiner, ou toute autre. Donc, pendant le rituel de *dīkṣā*, une déficience de la *niṣkṛti* ne procure aucun fruit à l'âme (*cit*, glosé par *ātman*)[2]. Et cette déficience (*vaikalya*) n'est pas sans raison: on sait qu'elle ne se produit que dans le cas de celui qui a été touché par une grâce (*śaktipāta*) très faible[3]. Sa cause est alors la volonté même de Śiva. Pour une personne chez qui le *mala* est parfaitement mûr, la volonté de Parameśvara "ne conduit pas à un rite imparfait", c.-à-d. qu'elle ne crée pas d'obstacle à la libération.

Le procès de cette [action], de la *niṣkṛti* qui a été définie, doit maintenant être dit. Je l'explique. Écoute bien!

---

[7] Bien qu'en réalité ils n'aient pas exactement le même sens.

[1] Il vaudrait beaucoup mieux avoir *dīkṣā yā*; mais aucune source ne donne cette leçon et N.K. commente *dīkṣāyām*. Le "*sā*" renvoie donc à la *niṣkṛti*. Puisque le terme vient d'être donné comme syn. de *dīkṣā*, cela n'est pas très gênant; mais on doit alors admettre que la ligne 102b réintroduit une différence entre la *niṣkṛti*, considérée comme nettoyage fondamental, et la *dīkṣā*, vue comme le rituel au cours duquel la *niṣkṛti* est faite. Toutes ces complications disparaîtraient avec la leçon *dīkṣā yā*.

[2] La phrase est insatisfaisante; il est anormal par ex. que *vaikalyam* soit sujet de *sampādayati*. Mais nous n'avons pas d'autres lectures.

[3] Voir plus haut, *śl.* 84 et comm.

Dīkṣā *libératrice par la Voie des* kalā

> **104b-105a.** Maintenant[1], [le *guru*] doit imaginer que [la Déesse] Vidyā, en sa période favorable, est présente à la fois dans toutes les matrices. Il Lui rend hommage par son *mantra* accompagné du geste [convenable][2].

Dans toutes les matrices (*yoni*) liées aux quatorze classes d'êtres[3], au même moment, [le *guru*] doit imaginer la Déesse Vāgīśvarī[4], “en sa période favorable”, c.-à-d. après qu'Elle ait pris le bain (qui marque la fin des règles). Après L'avoir installée[5], il L'honore, c.-à-d. L'adore, avec le *mantra* qui La désigne et avec le geste-de-salutation dont on a dit dans le ch. sur les *mudrā* qu'il était “le meilleur pour provoquer la Présence des Mantra, que ceux-ci soient prononcés ou pas[6]”.

Que doit-il faire alors? [Indra] le dit:

> **105b-106.** Puis, pour rassembler [l'*ātman*], il frappe l'homme sur le cœur, avec ASI (ASTRA) matérialisé par une fleur. Il pénètre [en lui] par la *nāḍī*; avec ce même *mantra*, il disjoint [l'âme du corps]; avec HṚD, il attire cette âme à lui; avec HṚD encore il lui constitue un écrin et, par la voie de la *nāḍī*, la dépose dans son propre Cœur.

Avec le *mantra* d'Astra manifesté par une fleur, il frappe sur le cœur de l'*aṇu*[1] à initier, pour rassembler [là] la partie spirituelle (*citi*)[2], qui par nature compénètre toutes les formes. Ensuite, il entre en lui comme il l'a fait auparavant[3], par la *nāḍī* de gauche. Avec le même *m.*, c.-à-d. le *m.* d'Astra, il accomplit la disjonction (*viśleṣa*)[4]; et avec le *m.* du Cœur, il l'attire à lui. Puis il installe dans son Cœur, en pénétrant par la *nāḍī* de gauche, cette [âme,] à qui il a donné un écrin[5] avec ce même *m.* du Cœur.

---

[1] Le mot *atha* marque le début d'une nouvelle section: la description pratique du rite de *dīkṣā* dont on a présenté une vue théorique. Nous essaierons de reconnaître dans les instructions données les quatre moments essentiels annoncés au *śl.* 86b.

[2] Ces deux lignes ont décrit le *śaktisthāpana*, annoncé au *śl.* 87 comme premier moment de l'acte complexe nommé *saṃyoga*.

[3] Sur ces 14 matrices du *bhūtasarga*, voir *SP3*, pp. 244-252, *śl.* 88-91 et n. 205 et 207.

[4] Vāgīśvarī est le nom couramment utilisé pour désigner cette forme de la Śakti de Śiva. Mais le texte la nomme Vidyā, comme en 6, 4 et 6, 8, lorsqu'il s'agissait d'engendrer Agni. C'est la Devī du *śl.* 75.

[5] Où? Probablement dans le Feu, comme l'enjoignent à ce stade les autres textes (voir *SP3*, p. 254, *śl.* 92), et comme l'implique le comm. que N.K. fait des lignes 125b-126a. Mais auparavant (voir *śl.* 75), elle était sur le *sūtra*.

[6] Voir 5, 11.

[Cette âme,] comment est-elle? D'où vient-elle? Qu'en fait-on? – Il le dit:

> **107a.** [Cette âme], semblable à un bouton de *kadamba*[1], il l'a prise à la Śakti avec le geste-de-retrait.
>
> **107b-108a.** Par une rétention du Souffle, il lui fait atteindre la condition suprême; puis, l'ayant, comme auparavant, poussée vers le haut, il s'en saisit et la dépose avec HṚD ou VĀMA dans la matrice de la Déesse en la faisant nécessairement entrer par la *nāḍī*.

L'*aṇu* est extrêmement brillant. Après l'avoir pris au *dvādaśānta*[2] du *paśu* avec le geste-de-dissolution (*laya-mudrā*, glosant *saṃhāra-mudrā*), [le *guru*] le dépose en lui[3]. Ensuite, par une rétention du Souffle, c.-à-d. en retenant [les Souffles] Prāṇa et Apāna, il lui fait atteindre la condition suprême, qui est celle de Śiva. Comme il l'a fait lors du *rudrāṃśāpādana*[4], il le fait monter jusqu'à [son propre] *dvādaśānta*, en lui faisant franchir les Kāraṇa successifs. Il le saisit par le geste-d'émission (*udbhava-mudrā*) et, en empruntant la *nāḍī* de gauche[5], le dépose dans la matrice de Vāgīśvarī[6].

---

[1] Noter la glose de *nara* par *aṇu*. N.K. veut insister sur le fait que le rite concerne la partie spirituelle du disciple, même si le "frapper" est fait sur son corps (ou sur le *sūtra* qui le représente?).

[2] Lire *citim* avec toutes les sources. L'*ātman* est omniprésent dans le corps. Le "frapper" le rassemble en un point et permet de le saisir, comme en 7, 77b.

[3] Voir 7, 77-78; 8, 54; et surtout 8, 66-68, probablement visé par le "auparavant".

[4] Il ne s'agit pas ici du *saṃskāra* de même nom. Ce dernier sera décrit en 113a, sous le nom de *viyoga*.

[5] Donc, un corps de Mantra. Voir *śl.* 66-67 et comm.

[1] Nous disons "bouton" pour simplifier. Il s'agit en réalité de l'inflorescence quasi sphérique du *Nauclea cadamba*.

[2] Le mot *dvādaśāntāt* semble gloser *śakteḥ* du texte. Dans ce cas, il faut comprendre que la Śakti à laquelle le *guru* arrache l'*aṇu* est le Suṣumnā du disciple; car cette *nāḍī* s'étend, au-dessus de la tête, jusqu'au niveau nommé *dvādaśānta*. Rappelons que Suṣumnā est une Śakti (voir *śl.* 132, comm.).

[3] La ligne 107a précise donc simplement la fin du procès décrit par le passage précédent. Il vaudrait alors mieux que cette première partie du comm. soit donnée avant la ligne 107b, comme c'est le cas dans le ms. C et T. 677.

Ensuite:

> **108b-109a.** En visant par la pensée l'Implantation, qui permet la formation du corps, et le Maintien[1], le *guru* doit offrir trois oblations avec VĀMADEVA[2].

Le *guru*, en visant par la pensée l'*ādhāna* – pour la formation du corps – et le *dhāraṇa*, doit offrir trois oblations avec VĀMADEVA.

Après avoir mentionné l'Installation de la Śakti et l'Implantation, il doit parler de la Naissance, du *bhoga* et du *laya*:

> **109b-111a.** Avec SADYA, il fait naître sur l'heure une multitude de corps complètement formés[1]. L'Acquisition du lieu, du temps, de la durée de vie, de la condition d'existence et des fruits à consommer, il la suscite avec BAHURŪPA (AGHORA)[2]. Ensuite il fait consommer ces expériences

---

4. Voir *śl.* 66-67.

5. De la Déesse. Ce n'est pas le chemin le plus naturel pour faire entrer l'*ātman* dans la matrice de Vāgīśvarī – raison pour laquelle le texte insiste: *nāḍyaiva*. On notera que le *Mṛg* n'a pas fait appel à Vāgīśvara et ne demande pas comme ailleurs (*SP3*, p. 256, *śl.* 95) d'imaginer l'union sexuelle des Époux divins pendant que l'*ātman* est placé dans la matrice. Voir aussi 6, 6b-8, n. 6.

6. Donc, dans le Feu (voir 105a, n. 5).

1. Le premier rite est l'*ādhāna* (voir *śl.* 88a). Le second (maintien dans la matrice?) n'avait pas été signalé; il faut le considérer comme un rite annexe du précédent.

2. À cause de la relation entre ce Brahman et les parties intimes (*vp*, 3, 13a et ici 3, 8), et de la fonction qui lui est dévolue: le *tirobhāva* (3, 44).

1. Rite de "Naissance" (*janman*). Le Brahman nommé Sadyojāta est choisi, non seulement à cause de son nom (voir comm.), mais aussi parce que c'est celui des cinq qui préside à la *sṛṣṭi*. Il s'en suit un désordre dans la suite des cinq *m.* utilisés, puisque le second des Brahman, Vāmadeva, est nommé avant le premier.

2. C'est le rite nommé plus haut *bhoga-yogyatā* (87b, comm.) et plus loin (*śl.* 129) *adhikāra*. Dans la liste des choses à acquérir, le mot *bhoga* désigne ce qui échoit à l'individu, et qu'il devra

> avec VAKTRA (TAT-PURUṢA)[3]. Tout ceci, avec trois oblations pour chaque acte. De la même manière, il provoque la Disparition avec ĪŚĀNA[4].

"Sur l'heure", c.-à-d. dès qu'il pense cet acte, il fait naître, avec le *m.* de Sadyojāta, l'*aṇu* associé aux différents corps. On a dit plus haut[5]:

> "Celui dont le désir produit aussitôt des formes corporelles pour les âmes reçoit le nom de 'Sadya'."

Après la Naissance, il provoque l'Acquisition (*ārjana*) du *bhoga*, du lieu, du temps, de l'âge et de la condition d'existence, avec AGHORA. Avec TAT-PURUṢA, il lui fait consommer ses expériences (*bhogān bhojayet*). Tout cela, il l'accomplit en offrant trois *āhuti* chaque fois. C'est avec trois *āhuti* également qu'il effectue la Disparition (*laya*), avec le [*m.* du] Seigneur Īśāna.

Ensuite:

> **111b-112a.** Considérant les modes d'être[1] – les réalités secondes et le reste – qui font obstacle à la souveraineté[2], le meilleur des *guru* offrira cent huit oblations avec ŚIVA[3].

éprouver. Ce n'est pas encore la phase, nommée aussi *bhoga*, pendant laquelle il "éprouve".

Ici se termine la division nommée *saṃyoga* en 86b.

[3] C'est la phase nommée *bhoga* (89a). Elle est mise sous la tutelle de Tat-Puruṣa, parce que ce Brahman préside à la *sthiti* (3, 43).

[4] Phase du *laya* (89b-91a) qui prolonge le *bhoga*. La mention d'Īśāna, qui a pour fonction la *mukti* (3, 43) montre que, malgré l'analyse qu'en fait notre texte, cette "Disparition" a quelques caractères en commun avec la libération definitive. Elle marque en effet la fin de la dépendance de l'*ātman* vis-à-vis des liens d'un certain niveau cosmique. Voir *śl.* 129b et comm.

La série *garbhādhāna, janman, adhikāra, bhoga, laya* se rencontre telle quelle dans quantité de descriptions de *dīkṣā*. Notre ouvrage la distribue entre ce qu'il nomme *saṃyoga* (trois premiers actes) et *bhoga* (deux derniers).

[5] Voir *vp*, 3, 13b (trad. M. HULIN).

[1] Le mot *dharma* (glosé par *guṇa*) n'est pas usuel pour désigner les réalités cosmiques dénotées par le terme *tattvādi*; mais on peut accepter l'idée que chacun des *tattva* par ex. représente un "mode d'être" particulier.

[2] Le terme de *vaśitā*, lorsqu'il apparaît dans la liste des huit *siddhi* (*aṇimādi*) dénote le pouvoir de "se rendre maître des éléments et des corps composés de ces éléments" (*SP3*, p. 508, n. 13). Ici, il a très certainement un sens plus large et dénote la toute-puissance ou, comme le dira N.K., la totale liberté, qui caractérisera l'âme délivrée.

[3] Ce *homa* très important est relié ailleurs à une phase nommée *niṣkṛti* (au sens restreint du terme). Voir *SP3*, pp. 276-278, *śl.* 105, n. 252. Il se peut qu'il en aille de même ici: voir 156b-157a.

Considérant les qualités (*guṇa*, glosant *dharma*): les *tattva*, les *bhuvana*, les *kalā* et le reste, qui s'opposent à la liberté totale (de l'*aṇu*), c.-à-d. se présentent comme des obstacles, [le *guru*] doit faire un *homa* de 108 *āhuti* avec le *mūlamantra*.

> **112b-113a.** Pour détacher les liens dont la puissance vient d'être paralysée par le Mantra, il donne [encore] huit oblations avec ASI (ASTRA) placé entre SADYA et PHAṬ[1].

Avec le *m.* d'Astra placé entre le *m.* de Sadyojāta et la syllabe PHAṬ, il offre huit *āhuti*, pour détacher les *pāśa* dont la force vient d'être paralysée par le Mantra[2].

> **113b-114a.** Ensuite[1], en prononçant à haute voix[2] ŚIVA accompagné d'ASTRA et suivi de HUṂPHAṬ[3], il tranche tous les liens [qui existent] jusqu'à la limite de la réalité [dont on s'occupe], avec des ciseaux sur lesquels il a récité ŚASTRA (ASTRA)[4].

Après cela, avec le *mūlamantra* joint à ASTRA et suivi de HUṂPHAṬ, et qu'il prononce de façon prolongée[5], il opère le Tranchage des liens[6], avec des ciseaux sur lesquels il a récité ASTRA – il les tranche à la limite de la [portion] que l'on a envisagée, c.-à-d. que l'on a purifiée, et qui consiste [selon les cas] en

---

[1] Donc: "Oṃ Haṃ Haḥ Phaṭ!" (HAṂ est le *m.* de Sadyojāta et HAḤ celui d'Astra, si H est la lettre de Śiva). Ce rite est la Disjonction, annoncée au *śl.* 86, sous le nom de *viśleṣa*, comme le troisième des quatre moments principaux, et expliquée ensuite en 98b-100a.

[2] Le Mūlamantra, utilisé pour les oblations qui précèdent.

[1] Ces deux lignes sont citées par Kṣemarāja dans son comm. à *SvT*, 4, 131a (et les deux suivantes dans le comm. à 4, 131b), avec *sa tāvataḥ* au lieu de *tattvāvadheḥ*.

[2] Mais N.K. comprend autrement.

[3] Donc: "Oṃ Hauṃ Haḥ Huṃphaṭ!" Voir *SP3*, p. 280, *śl.* 107.

[4] Tel est le rite nommé "Tranchage" (*cheda*) mentionné partout, commenté en 98b-101a, mais pas compté en 86a parmi les quatre moments principaux.

[5] *plutoccāra-prayogena*: jusqu'au niveau sonore nommé *nāda*.

[6] Tandis que l'action que l'on veut réellement produire concerne les liens invisibles qui entravent l'*ātman* au niveau de la *kalā* envisagée, l'acte concret accompli par le *guru* est le tranchage de la section correspondante de la cordelette (*SP3*, pp. 280-283, *śl.* 107 et n. 256). Les deux actions sont désignées par le même terme de *pāśaccheda*.

kalā, tattva, bhuvana, etc.

Ici, la *kartarī* est la Śakti de Parameśvara. Il est dit en effet dans le *Haṃsapārameśvara*:

"Les ciseaux, c'est la Puissance de Śiva, invincible, qui détruit les *pāśa*."

114b-115a. Il les place alors dans le cuilleron, avec du beurre clarifié, et en fait oblation [au Feu][1].

En utilisant le même [*mantra*], il offre seize autres oblations.

Après cela, les liens qui étaient sur la section [intéressée] du *sūtra* et qu'il vient de trancher, il les offre en oblation avec un cuilleron plein de beurre clarifié. Ensuite, après [ce qu'on vient de dire], il offrira – car il faut relier ces mots au verbe *juhuyāt* – seize nouvelles oblations pour parfaire (*niṣkṛtyai*) le *homa* des *pāśa*, avec le même *mantra*, c.-à-d. le *mūlamantra* suivi de HUM-PHAṬ[2].

De plus:

115b-116a. Puis, comme [le rituel] a pu souffrir d'une déficience, extérieure ou intérieure, il le rend "plein" en offrant huit oblations avec ASI (ASTRA), et une oblation plénière à leur suite[1].

Il donne alors congé à Vidyā, avec HṚD.

Si [le *guru*] craint qu'il n'y ait eu déficience d'un "membre" extérieur, tels le matériel, les actes, etc., ou d'un "membre" intérieur, telles l'union des Mantra, l'application de la pensée, etc.[2], il doit, pour ramener la plénitude, donner huit *āhuti* avec le *m.* d'Astra, suivies d'une oblation plénière. Ensuite, il donne congé à Vāgīśvarī, avec le *m.* du Cœur.

---

[1] Le *mantra* n'est pas donné. Il est possible qu'il faille relier *tenaiva mantrayogena* à cet acte, plutôt qu'au suivant; mais nous avons suivi le comm. Pour un rite parallèle, voir *SP3*, pp. 282-284, *śl.* 108-109.

[2] N.K. oublie qu'il y avait aussi ASTRA, c.-à-d. HAḤ.

[1] Se rappeler toutefois ce qui a été dit plus haut: si le disciple souffre lui-même d'une déficience, le rite ne pourra jamais être "plein".

[2] Voir 6, 28, comm.

Ensuite:

> **116b-117a.** Imaginant [l'*ātman*], qui était dans la section [que l'on a "purifiée"], débarrassé de son corps et de ses organes, il s'en empare grâce à la puissance du Souffle et, comme auparavant, l'installe dans son Cœur.

Il se représente [l'*ātman*] qui était à l'intérieur de cette section, c.-à-d. de ce segment, nommé Nivṛtti, et qui, libéré du corps et des facultés sensorielles, a l'éclat d'une étoile scintillante. Il s'en empare[1] avec une inspiration et, comme auparavant, le place dans son Cœur.

Ainsi est dit le rite nommé "Élévation"[2], qui était annoncé comme le quatrième des "membres" de la *dīkṣā*. C'est le plus important.

> **117b-118a.** Il l'immobilise quelque peu en retenant [son Souffle]. Après l'avoir amené [successivement] en contact avec les nœuds [de Suṣumnā], il le rejette [en expirant], s'en saisit comme il l'a fait plus tôt et, par la *nāḍī* en vérité, l'unit au corps du disciple[1].

En arrêtant Prāṇa et Apāna, et en imaginant la fusion totale (*sāmarasya*), il le fixe [là] un instant. Après l'avoir amené en contact, c.-à-d. opéré sa jonction, avec les Kāraṇa, Brahman et les suivants, qui siègent dans les nœuds[2] [de Suṣumnā], il l'évacue; avec le geste-d'attraction, il s'empare de cet *ātman* au niveau du *dvādaśānta* et, par la *nāḍī* de gauche, l'unit au corps du *śiṣya* – "comme plus tôt": avec le geste-de-création.

> **118b-119a.** Pour [accomplir] cette Élévation, il doit offrir trois oblations avec HṚD. [Il en faut] trois autres pour

---

[1] En entrant dans Nivṛtti et en en retirant l'*ātman*. Voir *SP3*; p. 290, *śl.* 112b-113 et n. 271 et 272. Car, si Nivṛtti a cessé de jouer le rôle de lien vis-à-vis de l'*ātman*, elle n'est pas détruite pour autant. Or elle est dans le Feu, aussi est-ce là que le *guru* va chercher l'*ātman*.

[2] Ici, *utkṣepa*; ailleurs, *uddhāra* ou *uddharaṇa* (*SP3, ibid.*). En fait, le rite ne sera vraiment accompli qu'après les oblations enjointes à la ligne 118b.

[1] Très probablement, à la cordelette qui en est le substitut, mais dans la section immédiatement supérieure. Voir *SP3, ibid.*

[2] Voir *SP3*, p. 118, n. 7.

> l’union avec le corps.
>
> La même chose est à faire pour les autres [*kalā*]; mais il faut d’abord opérer la Connexion.

Maintenant, pour accomplir parfaitement l’Élévation, il doit offrir trois oblations avec HṚD. De même pour l’union [de l’*ātman*] avec le corps du *śiṣya*, il doit donner trois oblations. [Tout] cela doit être fait également dans le cas des autres sections[1]; mais il faut d’abord opérer la Connexion (*sandhāna*).

> **119b-120a.** Ce qu’on appelle Connexion, c’est la disparition [de la Voie] pure dans la Voie impure. [Elle s’opère ainsi:] après avoir invité les Souverains[1], [le *guru* offre] des oblations en unissant[2] les *mantra* [des deux sections].

La disparition (*vilaya*) ou résorption (*upasaṃhāra*) de la partie purifiée, une *kāla* par ex.[3], dans la Voie qui est juste au-dessus, la deuxième, qui n’est pas purifiée, c’est cela la Connexion (*sandhāna*). Pour la faire, il faut d’abord installer les Gouverneurs [des deux sections][4], puis offrir trois *āhuti* en utilisant leurs *mantra*.

De quelle façon? [L’auteur] le dit:

> **120b.** L’esprit concentré [sur ce qu’il fait], il dit:
> “Oṃ, à Nivṛtti et à Pratiṣṭhā, Svāhā!”[1]

---

[1] Sections du cosmos (cinq en tout dans la *kalādīkṣā*) et aussi sections de la cordelette.

[1] Lecture problématique, qui essaie de tenir compte du comm. Il est rare cependant que notre texte emploie le mot *āmantraṇa* dans ce sens. En général (voir Index), il s’agit d’une requête. Or nous trouvons bien une requête dans les textes parallèles, à la fin de la purification de chaque *kalā*, juste avant le *sandhāna*; voir *SP3*, p. 290, *śl.* 111 et notes *ad loc.*; ou *SvT*, 4, 239. Cette requête suit un rite dont le *Mṛg* ne parle pas ici, mais qu’il mentionnera plus tard (*śl.* 137b *sq.*) et qui, s’il doit se faire, a lieu à ce stade. C’est très probablement à cela que le texte renvoie.

[2] N.K. glosera *yoga* par *prayoga*. Mais le *mantra* que l’on va donner montre que l’on réunit dans une même formule les noms des deux *kalā* envisagées. D’où la traduction proposée.

Voir pour les détails de ce rite *SP3*, p. 296, *śl.* 116 et notes *ad loc.*

[3] Dans la *tattva-dīkṣā*, ce sera un *tattva*; etc.

[4] Il s’agit des divinités régnant sur les *kalā*: Brahman, Viṣṇu, Rudra, Īśvara et Sadāśiva (voir *śl.* 73). Mais doit-on à ce stade installer deux divinités? Ou une seule? Et pourquoi? Voir n. 1.

[1] Le *mantra* est incomplet, puisqu’il lui manque les *bīja*, auxquels s’appliquent (voir n. 3) les

Il dit: "Oṃ nivṛtti-pratiṣṭhāyai[2] Svāhā!" en prononçant les deux *m.*, l'un court et l'autre long[3]. Il a l'esprit concentré sur ce qu'il fait.

Par la même technique:

> **121a.** [Il fera] à l'égard de l'*ātman* [la purification] de Pratiṣṭhā, de Vidyā, de Śānti et de ce qui est au-delà[1].
>
> **121b-122a.** Lorsque le domaine de Śāntyatītā est "purifié" et qu'il a établi la Connexion entre [cette *kalā*] et la Pure Śakti, il doit de la même façon retirer [de cette dernière] l'âme qui s'y trouve unie.
>
> **122b-123a.** Quoique très pure, [cette Śakti] est en effet dominée et mue par l'Ardeur de Śiva; et l'homme qui s'y est identifié a les mêmes propriétés. C'est pourquoi il faut le retirer de là.

On dit comme plus haut: "à Pratiṣṭhā et à Vidyā", "à Vidyā et à Śānti", "à Śānti et à Śāntyatītā", "à Śāntyatītā et à Parāśakti", "Svāhā!"[2] Lorsque le

---

instructions données par N.K. En *SP3* (*ibid.*), ce sont respectivement HḶĀṂ et HVĪṂ. Ici, on est à peu près sûr que les *bīja* contiendront L, V, R, Y et H successivement, car ce sont les lettres des cinq éléments (données en 1, 7b) auxquels les *kalā* s'identifient toujours (voir *SārK*, 8, 6-7, cité en *SP3*, p. xv). Mais nous n'avons dans le texte aucune instruction plus précise au sujet de ces *bīja*, qui peuvent être simplement LAṂ, VAṂ, etc., ou LÂṂ, VĪṂ, etc., ou autre chose encore.

En commentant *SvT*, 4, 154b-155a, Kṣemarāja ne fait aucune allusion aux lettres des éléments. Il affirme que ce sont les *bīja* du Cœur (HĀṂ) et de la Tête (HĪṂ) qui désignent respectivement Nivṛtti et Pratiṣṭhā. Cependant, il associe les indications traditionnelles, "court" et "long", non avec ces *bīja*, mais avec deux *praṇava* qu'il introduit dans le *mantra.*

[2] On trouve plus souvent une terminaison duelle, au moins dans les manuels (voir *AP*, citée en *SP3*, p. 297, sous [116a]). Mais le singulier est probablement voulu: il s'agit d'insister sur le fait que Nivṛtti a été absorbée par Pratiṣṭhā et qu'il n'y a donc pas sur le *sūtra*, au niveau de la quatrième section (à partir du haut), deux *kalā*, mais une seule.

[3] Ces indications ne peuvent s'appliquer qu'aux *bīja.* Notons qu'elles n'impliquent absolument pas que ces *bīja* soient construits, l'un avec une voyelle courte et l'autre avec une voyelle longue. Elles concernent la durée de la seule nasalisation. Voir *SP3, ibid.*, n. 280.

[1] Ce qui est ailleurs compté comme *kalā* sous le nom de Śāntyatītā. Nous ne suivons pas ici le comm. de N.K. Voir n. suiv.

[2] "Svāhā" à la fin de chaque *m.* On voit que N.K. estime que la ligne 121a fait allusion au seul *sandhāna* des *kalā*, chacune avec la suivante. Nous pensons qu'elle renvoie d'abord à leur purifica-

domaine au-delà de Śānti a été purifié, on opère sa Connexion avec la Śakti "sans parties". Le *śiṣya* qui est uni à cette dernière (*tatsāyujyaṃ prāptam*), il faut, "de la même façon", c.-à-d. comme lors de la Connexion entre Pratiṣṭhā et Vidyā, le retirer[3], et ensuite l'amener à s'unir à la Réalité Suprême. En effet, cette Śakti qui, n'étant autre que celle du Seigneur suprême (Pārameśvarī)[4], est d'une pureté insurpassable, doit cependant être "mue" (*preryā*) par l'Ardeur de Śiva; parce qu'elle est le premier écoulement, en forme de Vouloir, du Bienheureux qui par essence est sans parties. Car il est dit dans le *vidyāpāda*: "Hara dispose lui-même de la Puissance."[5] L'âme (*puṃs*), unie à cette Śakti, aurait la propriété d'être [comme elle] mue par Śiva. En pensant que ceci ne doit pas être[6], il faut la retirer de là, pour qu'elle atteigne la Stabilité[7].

123b-125a. Lorsque, après avoir effectué la Disjonction, il arrive au moment du Tranchage[1], il doit couper la mèche [du

---

tion (voir pour les détails de ce procès *SP3*, pp. 296-334), et ceci, même si l'on interprète *ātmanaḥ* comme simple complément de *śāntyatītasya*. Le *sandhāna* est chaque fois implicite. S'il est précisé à la fin, c'est parce que rien ne pouvait faire prévoir jusqu'ici qu'après la traversée de Śāntyatītā, l'*ātman* serait encore uni à quelque chose d'autre, avant de rejoindre Śiva.

[3] Comme ici en 116b-118a.

[4] Donc, pour N.K., Śuddhaśakti=Parāś.=Niṣkalaś.=Śakti même de Śiva. La glose est étonnante, car le "Śivatejas" de la ligne 122a est déjà la Śakti inhérente à Śiva; et on ne voit pas comment elle pourrait "mener" la Parāśakti si celle-ci lui était identique.

Il semblerait plus logique de prendre Parāśakti dans le sens de Bindu (ou Mahāmāyā, ou Kuṇḍalinī), c.-à-d. la Puissance "empruntée" de Śiva (Parigrahaśakti), celle qui était désignée dans le *vidyāpāda* par le terme de *śakti-tattva* (*vp*, 13, 162b avec les deux comm.). Il suffirait de dire qu'on la considère dans la condition où elle n'a pas encore émis ses *kalā* (elle est donc *niṣkalā*), ces *kalā* auxquelles fait allusion le *ādi* de *vp*, 13, 165a (*nādādi-kalā*) et dont le nom est donné dans d'autres ouvrages (voir *SP3*, Pl. VII E, 2ème col.). On peut parfaitement l'appeler "Suprême" (Parāśakti), dans un sens relatif, si on la considère par rapport à ses effets. C'est ce que comprend Aghoraśiva lorsqu'il explique *vp*, 13, 193a (cité plus loin), rien dans la *vṛtti* de N.K. *ad loc.* ne s'opposant d'ailleurs à cette vision. Voir aussi la *dīpikā* de *vp*, 13, 180 (dern. l.).

[5] *vp*, 13, 193a, trad. M. Hulin. Voir n. préc.

[6] Un être délivré est identique à Śiva et n'est plus soumis à quelque autorité que ce soit, même pas à celle de Śiva.

[7] La libération. Ce retrait est l'*utkṣepa* définitif, décrit en 125b. Les précédents, tel celui mentionné en 118b, ne concernaient que des provinces limitées du cosmos.

[1] Ces instructions concernent la partie du rituel qui se fait au niveau de la Śakti. Le disciple étant sorti de Śāntyatītā, la cordelette des liens a entièrement disparu. Il s'agit de savoir comment modifier le rite en conséquence. Le point essentiel est celui-ci: au moment où, aux cinq niveaux précédents, le *guru* coupait un segment de cordelette, il coupera la mèche. Mais cela entraîne quelques difficultés, dues à la pollution causée par ce geste. Voir *SP3*, pp. 338 *sq*.

> disciple] en se disant qu'elle est la Puissance de Contrainte[2]. Il fait des ablutions[3] en la plaçant quelque temps dans la main de quelqu'un d'autre; puis, à l'égard du disciple qui a [aussi] fait des ablutions, il accomplit comme auparavant la série des rites: Installation, Imposition [des *mantra*?], Adoration, etc. C'est alors qu'il fait oblation de la mèche au Feu, en l'accompagnant de beurre clarifié.

Lorsqu'il a accompli tous les rites que l'on a mentionnés plus haut, jusqu'à la Disjonction des liens (*pāśaviśleṣa*), et qu'il arrive au moment du Tranchage, il coupe la mèche du disciple, en la considérant comme Nirodhikā, c.-à-d. en pensant qu'elle représente Nirodhaśakti. Il la met dans la main d'une personne quelconque[4]. Ayant lui-même fait des ablutions[5], il fait à l'égard du disciple, qui a fait des ablutions [, les rites suivants]: construction du Trône, installation sur le Trône, union des *nāḍī*, etc.[6] [Le *guru*] offre alors la mèche en oblation, en l'accompagnant de beurre clarifié. C'est ainsi qu'il faut relier [les dernières lignes] au début.

Ensuite:

> **125b-126a.** Une fois accompli le *homa* qui corrige les défauts

---

[2] Nirodhikā ici, Rodhaśakti ou Nirodhanaśakti ailleurs.

[3] Outre les variantes signalées par l'éditeur (n. 5 et 6 de la p. 162), nous trouvons:
T. 266: *kiñcit nidhāyānyapāṇau tāṃ snātasya pūrvavat*
T. 539: *kiñcid ādhāyānyapāṇau tatas snātasya pūrvavat*
T. 677: *kiñcid ādhāyānyapāṇau tāṃ snātas snātasya pūrvavat.*
Ceci permet de rétablir:
kiñcid ādhāyānyapāṇau snātas snātasya pūrvavat,
qui est la leçon de T. 677 avec *tāṃ* en moins, ou celle de T. 539 avec *snātas* (de T. 677 et C) au lieu de *tatas*. Voir n. 5.

[4] Notre trad. du *śloka* n'a pas tout à fait suivi ce comm.

[5] Avec la leçon de T. 677: *svayaṃ kṛtasnānaḥ snātasya śiṣyasya*; B et T. 266 ayant aussi *snātasya śiṣyasya*, au lieu de *snānasya śiṣyasya*, imprimé.

La double purification du *guru* et du disciple est signalée partout; mais elle est parfois enjointe après (et non avant) l'oblation de la mèche dans le Feu. La séquence donnée par notre texte est celle de l'*UKām* (voir *SP3*, p. 339, sous [219b]; mais on demande là au *guru* un simple *ācamana* au lieu d'une douche) et du *SvT* (4, 218b-224).

[6] Le disciple s'étant levé pour aller se doucher, il est naturel que le *guru* le ré-installe sur un *āsana*, et refasse à son égard les rites qui avaient été enjoints au début (prob. en 63*sq*.) Mais la liste que donne N.K. est difficilement identifiable à celle de la ligne 125a du texte.

> [du rituel][1], celui qui connaît les Écritures doit en appeler à Śambhu, puis soulever [l'*ātman*] et l'unir à son propre corps, selon la règle, en vue de l'Union avec Śiva[2].

Ensuite, le *guru* qui connaît le sens des *śāstra* doit, après avoir fait le *homa* qui répare les "trous", extérieurs et intérieurs, du rituel, s'adresser ainsi à Bhagavat: "Ô Parameśvara! Sur l'ordre du Tout-puissant, je fais l'Élévation, jusqu'à mon Cœur, et pour qu'il s'unisse là à Ta Splendeur, de ce *paśu*[3] pour qui a été accomplie toute la série des rites que tu as enjoints, le Tranchage des liens et le reste[4]. Donne-m'en la permission!"[5] Ceci fait, il soulève [l'*ātman*] hors du Feu[6] et l'installe dans son Cœur en suivant la méthode indiquée plus haut, afin d'effectuer son Union avec Śiva.

> **126b-128a.** Ensuite, il installe [dans le Feu][1] ce Principe qu'est Śiva, libre, sans tache, omniscient, Cause universelle, réceptacle de la vraie Gloire que constitue Son incomparable félicité innée, et inaltérable[2].
>
> Après avoir fait les rites jusqu'à la Dissolution, il accomplira l'Union spéciale, par une oblation plénière, et en se remémorant les Perfections [divines].

Après cela, [il installe] le *śivatattva* qui est: "libre", parce qu'au-delà de toutes les Causes[3]; "sans tache", parce qu'essentiellement indivis (*niṣkala*);

---

[1] Voir plus haut, *śl.* 64.

[2] On notera la répétition volontaire de mots construits sur la racine *yuj*; ceci sans doute pour nous préparer au *viśeṣa-yojana* des lignes suivantes.

[3] Noter l'utilisation de ce terme, pour une âme qui, en réalité, n'est plus entravée.

[4] Nous lisons avec T. 539: *kṛtasamasta-pāśacchedādi-tvadādiṣṭa-kriyākramasya*; T. 266, T. 677 et C (voir la n. 13 de l'éd. crit.) ayant tous, comme T. 539, le mot *ādi* et un seul composé.

[5] Le Prabhu qui a donné l'ordre de faire ce rite (allusion probable aux ordres que tout *ācārya* nouvellement consacré reçoit de son *guru*, c.-à-d. de Śiva) est évidemment identique au Dieu à qui s'adresse la requête actuelle.

[6] Donc il y était. Voir plus haut, *śl.* 104b, n. 5.

[1] Une fois de plus, l'indication manque.

[2] Le mot *śivatattva* dans ce texte désigne Śiva lui-même, et les qualités énumérées sont les Perfections du Dieu suprême. Aussi respectons-nous scrupuleusement leur ordre. N.K. essaiera au contraire de le modifier (voir n. 4).

[3] C.-à-d., ici: "au-delà de tous les Kāraṇa", ces Causes qui régissent les cinq étages du cosmos (auxquels s'est encore ajouté un sixième, régi par la Śakti).

"omniscient", parce qu'Il possède une Puissance de Connaissance dont la plénitude naturelle est parfaite; qui a comme qualité initiale d'être Cause de tout; qui est le Séjour de la gloire excellente d'où s'écoule le suc d'une félicité incomparable et authentique; et dont la vraie nature ne peut se perdre. Le *guru* installe ce *śivatattva*, c.-à-d. qu'il Lui demande, à Lui qui pénètre tout, de rester spécialement [présent], pour que puisse s'accomplir la série des rites qu'il se propose de faire. Il fait alors le rituel, depuis l'Implantation (*ādhāna*) jusqu'à la Disparition (*laya*). En méditant sur les Perfections divines, l'omniscience et les autres[4], le *guru* accomplit l'Union spéciale[5] avec une oblation plénière.

Mais, dira-t-on ici, il n'est pas possible [d'opérer], dans cette réalité qu'est Śiva, indivise, et qui se caractérise par le fait que tous les dépassements y ont pris fin, les rites d'Union (avec la matrice), de Naissance, d'Expérience, etc., comme on l'a fait dans les autres réalités! Il remet les choses au point en disant:

> **128b-129.** [Là,] l'Implantation[1] est la pénétration complète; la Naissance, c'est l'apparition de la Vision et de l'Action; l'Autorité[2], c'est l'empire universel; l'Expérience, c'est la joie intime[3]; la Grande Disparition, au-delà des liens, et définitive, c'est l'accession à l'égalité avec Śiva.

Dans le Bienheureux, d'essence indivise, l'*ādhāna* est le début de la manifestation de la nature propre de l'[*ātman*], qui est semblable à celle [de Śiva]. La Naissance hors de cette majesté, c'est l'apparition de la Vision et de l'Action propres [à l'*ātman*]. L'*adhikāra*, c'est le règne de l'*ātman* sur tous les Souverains

---

[4] Allusion à la liste classique des Perfections divines, qui n'est pas celle que nous avons ici. Voir plus loin, *śl.* 130, n. 1 et *śl.* 135b-136a, n. 3.

[5] Ce *viśeṣa-yojana* correspond aux "unions" successives de l'*ātman* avec le corps du disciple, qui terminaient la "purification" de chaque *kalā*. Voir 118a.

[1] Les trois lignes qui suivent indiquent le sens symbolique que prennent, au niveau où est maintenant l'*ātman*, les cinq phases-clés de la *dīkṣā*: *ādhāna, janman, adhikāra, bhoga, laya*. Voir *śl.* 109b-111a, n. 4.

[2] Le mot *adhikāra* apparaît dans le texte pour la première fois, à la place de *ārjana* ou *bhogayogyatā* utilisés jusqu'ici pour la même phase. L'accent se déplace, semble-t-il, d'une passive "réception" des fruits du *karman* et des instruments nécessaires pour les consommer à une souveraineté active. C'est ce que comprendra N.K. Il est vrai que l'empire universel peut aussi être vu comme la disposition libre de toutes choses.

[3] De même que l'acquisition du *karman* préparait au *bhoga* mixte des phases antérieures, la souveraineté ou empire universel (*sāmrājya*) est considérée comme un préalable à la jouissance parfaite qu'est, à ce niveau, le *bhoga*.

(*cakravartin*) du Chemin, mus par Parameśvara – et ceci, parce qu'il leur est maintenant supérieur. Le *bhoga* est défini là par l'expérience de la joie intime. Le *laya* est supérieur aux *laya* dont on a parlé auparavant [et qui se faisaient dans] la multitude des liens, les *kalā*, les *tattva* et le reste; comparé à ces derniers, il est "grand", car il n'y en a aucun qui puisse le surpasser; il est définitif, car indestructible; enfin, il est au-delà des *laya* en forme de *pāśa* que l'on a mentionnés plus haut, qui se faisaient dans les *kalā, bhuvana, tattva,* etc., et qui se présentaient comme des retraits[4]. Mais alors, qu'est ce *laya* qui se distingue par de pareilles qualités? Il le dit: "c'est l'accession à l'égalité avec Śiva": l'état d'union (*yogitā*) avec Lui, qui résulte de la possession de Perfections qui sont égales à celles de Parameśvara; autrement dit, c'est la condition où [l'*ātman*] a la nature même de Śiva[5].

130. Après avoir empli le cuilleron de beurre clarifié, il verse [ce beurre dans le Feu] en pensant: "Que resplendissent [en cette âme] la Liberté, la Pureté et le reste!"[1]; sa méditation se poursuivant jusqu'à [ce qu'il obtienne, pour le disciple,] la Connaissance de Śiva.

"Que brillent en cette âme les Perfections: Liberté, Contentement, Éveil-depuis-toujours, etc.!" [Le *guru*] médite ainsi jusqu'à ce qu'il obtienne [pour le disciple] une connaissance égale à la connaissance de Śiva[2]. Pour accomplir cela, il emplit le cuilleron de beurre clarifié et l'offre en oblation dans le Feu avec ŚIVA.

---

[4] Cette glose ne s'accorde pas très bien avec la conception du *laya* acceptée par notre texte (89b-91a). Elle est plutôt en harmonie avec l'idée que le *laya* est la disparition dans (et l'identification avec) quelque chose (comme en *SP3*, p. 270, *śl.* 103). L'objet de l'identification est ici Śiva lui-même.

[5] C'est la condition plus souvent appelée *śivatva*, et qui avait été annoncée comme *rudratā* au *śl.* 65. C'est le but ultime de la *dīkṣā* libératrice.

[1] Il est évident que cette liste reprend celle des lignes 126b-127a qui décrivaient le *śivatattva*, c.-à-d. Śiva. On a donc, sous-entendue, une série de six Perfections divines. On remarquera que cette liste diffère de celle, plus classique, donnée en *SP3*, p. 398 et à laquelle N.K., trahissant le texte, essaie visiblement de revenir dans son comm. (mais il n'ose pas changer le premier terme, qui reste *svātantrya*). Voir *śl.* 135b-136a, comm.

[2] Cette Connaissance suprême, qui semble advenir comme couronnement de toutes les autres Perfections, en fait doit les résumer. Le *sarvajñatva* (*guṇa* N°. 3 selon la liste de 126b-127a) étant probablement la connaissance du multiple en tant que multiple, le *vijñāna* mentionné ici est la Connaissance absolue.

> **131.** Dans la cuillère, il place le Chemin, en répartissant [ses différentes sections], Nivṛtti et les suivantes, dans les différentes parties: le vase, le manche, la joue, l'autel, le cou, et le bec[1].

> **132.** Après avoir uni la *nāḍī* à l'extrémité, il doit amener là le *pudgala* et l'y déposer, brillant comme le disque du Soleil, sorti des liens, tendu vers Śiva.

Les cinq *kalā*, de Nivṛtti à Śāntyatītā, avec la Śakti suprême, [le *guru*] les contemple respectivement dans les parties de la cuillère que sont: le vase (*kalaśa*), le manche (*skandha*), la joue (*gaṇḍikā*), l'autel (*vedī*), le cou (*kaṇṭha*) et le bec (*mukha*). À l'extrémité[2] de cette cuillère, il imagine la *nāḍī* Suṣumnā, qui est la Śakti suprême[3]. Par cette Śakti elle-même[4], il amène l'*ātman*, c.-à-d. le rend visible. Cet *ātman* a dépassé les liens que sont l'*āṇava* et les autres, il en est sorti; et c'est pour cela, parce qu'il diffuse son ardeur propre, insurpassable, maintenant manifestée, qu'il brille comme le disque du Soleil. Il est porté uniquement vers Śiva, le Bien absolu. [Cet *ātman*, le *guru*] le fait entrer dans la *nāḍī*, mentionnée auparavant, et qui est la Śakti elle-même.

De plus:

> **133.** Ensuite, celui qui sait doit imaginer que le corps du Seigneur, dont les membres sont tous les Chemins[1], est le *praṇava*, porté par la force du Souffle; et que [ce corps] n'est autre que la cuillère[2].

Après cela, [le *guru*] doit imaginer – se représenter – que le corps d'Īśvara n'est autre que la cuillère: non différent, ne faisant qu'un avec elle. [Ce corps] est ainsi: il a la forme du *praṇava,* porté par la force du Souffle; et il a pour membres l'ensemble des *adhvan,* parce qu'il les gouverne. Ce que l'on veut dire, c'est que [le *guru*] imagine que le mouvement du Souffle s'étend sur les 36 *aṅgula* de la cuillère; et que [ce Souffle] est pénétré par l'essence de Śiva.

---

[1] Voir 6, 37-40 (où le manche était appelé *daṇḍa* au lieu de *skandha* et le cou, *kaṇṭha*) et *SP3*, Pl. X. La série formée par les cinq *kalā* et la Śakti est celle des niveaux successifs où l'on a fait naître, etc. le disciple, lors des phases précédentes de la *dīkṣā*.

[2] Lire *prānte* avec T. 266 et T. 539, au lieu de *prānteṣu*. Le mot glose *agre*.

[3] Rappelons que la Parāśakti vient d'être identifiée au bec.

[4] Parāśakti est, selon N.K., la Śakti même de Śiva (voir *śl.* 121-122, comm. et n. 4). C'est elle qui accomplit le rite.

[1] Il s'agit ici de ce "corps" extérieur que forme, pour Śiva, l'univers matériel; et non du "corps" propre, fait de Mantra, dont parle par ex. 3, 41 *sq*.

[2] Où l'on vient justement de déposer le Chemin. Voir pour ce rite *SP3*, pp. 350 *sq*.

Ceci fait:

> **134-135a.** Le corps de la cuillère, jusqu'au Lotus, sera construit avec le phonème étendu jusqu'au *bindu.*
>
> Avec la Puissance de Śiva, portée par le flot onctueux qui émerge de là et qui est fait de Son, il lance [l'*ātman*] et le conduit à la Gloire Suprême de Śiva.

Le *bindu* est l'extrémité du phonème, parce qu'il en est la cause (*kāraṇa*). Ce phonème est le *praṇava* mentionné plus haut, et étendu jusqu'au *bindu.* Car on a dit plus haut:

> "De la Śakti est issu le *nāda,* puis le *bindu,* puis l'Impérissable et enfin la Mère."[1]

Avec le *praṇava* sera formé le corps de la cuillère, jusqu'au lotus, le lotus qui constitue le réceptacle du beurre clarifié[2].

Ce qui émerge de là, c.-à-d. ce qui est au-dessus, c'est le Son (*dhvani*), c.-à-d. le *nāda*; et celui-ci est "onctueux", c.-à-d., en prenant la racine "*snih*" dans le sens d'"affection", qu'il coule en tant que suc de la Félicité suprême. Le flot, c.-à-d. le courant de beurre clarifié, est fait de cela. Montée sur lui – se trouvant dessus –, est la Śakti suprême[3]. Le *caitanya* du disciple a la nature du Śiva-qui-est-Conscience-de-Soi[4]; il est caractérisé par le fait qu'il n'est pas différent du beurre clarifié, du Feu ou du *mantra.* Ce *caitanya,* le *guru* doit, par la Śakti, le lancer vers le haut[5], en s'accrochant à l'idée du Suprême, et faire ainsi accéder le disciple à la Splendeur de Parameśvara, supérieure, c.-à-d. excellente.

---

[1] Voir 1, 2a. Selon la succession définie par ce passage, le *bindu* est la cause immédiate de l'*akṣara,* OṂ. Si maintenant on prononce le *praṇava,* on suit le chemin inverse en faisant remonter le son jusqu'à cette cause. La série phonique est alors "A, U, M, *bindu*"; et on peut l'étendre jusqu'au *nāda* et à la Śakti. Les trois éléments *bindu, nāda* et Śakti, qui forment le prolongement vers le haut du son audible, vont être mentionnés successivement dans nos lignes.

Cela signifie que le *guru* prononce le *praṇava* tout en versant la libation de beurre. Voir *SP3,* pp. 380-392, où la syllabe récitée n'est cependant pas le *praṇava,* mais le *prāsāda,* HAUṂ.

[2] Voir 6, 38, comm.

[3] Apparemment la même que celle qui occupait le bec. On doit probablement imaginer que, lorsque le flot de beurre s'écoule par le bec, il transporte la Śakti avec lui.

[4] Śiva-qui-est-Conscience-de-Soi: le Śiva suprême, conçu sans relation avec l'univers.

> **135b-136a.** Alors, au moyen de trois oblations [pour chacune], il doit "produire" les Perfections [naturellement] obtenues, la Liberté et les autres[1]. C'est ce que demandent les sages, et il faut le faire à cause de la rigueur de l'injonction.

Ensuite – après cela –[2], à ce moment [du rituel], c.-à-d. lorsque s'est manifestée [dans l'*ātman*] la nature même de Śiva, définie plus haut, [le *guru*] produit les Perfections spontanément obtenues: Omniscience, Contentement, Éveil-depuis-toujours, Liberté, etc.[3] [Il fait ceci] par des oblations de beurre clarifié faites avec trois cuillerons, c.-à-d. par trois *āhuti*[4]. Il "produit" [les Perfections]: bien qu'elles aient été obtenues spontanément [par l'*ātman*], il doit les fourbir, parce qu'elles ont été maltraitées par les liens depuis toujours présents. Et il faut faire cela, qui a été énoncé par les sages, "à cause de la rigueur de l'injonction" relative au rite de production des Perfections (*guṇāpādana*)[5], l'Omniscience et les autres.

[Indra] conclut en disant:

> **136b-137a.** Ainsi a été énoncée la règle qui est moyen[1] de libération pour les [disciples] capables de se garder des fautes

---

[5] Symboliquement; car évidemment le beurre coule vers le bas. La libation amène le *caitanya*, déposé dans la cuillère, à s'unir au Śiva présent dans le Feu. Voir *SP3*, pp. 354-357.

[1] Voir *śl.* 130.

[2] Voir la n. 10 de Bhatt (éd. crit., p. 166).

[3] Modification plus hardie que dans le comm. au *śl.* 130: N.K. nous donne ici la liste classique.

[4] Ce comm. veut expliquer, semble-t-il, le masc. *tribhiḥ* de la ligne 135b (où il serait facile d'écrire *āhuti-tisṛbhiḥ*, mais cette leçon, qui nuirait d'ailleurs au mètre, n'est pas attestée).

[5] Voir *SP3*, pp. 396-405 pour les détails du rite et les justifications proposées par quelques ouvrages.

[1] Il s'agit de toutes les prescriptions données jusqu'ici dans la section sur la *dīkṣā*. Le mot *sādhanam* reprend le *sādhanam* du *śl.* 1 et joue phonétiquement avec *saddharma*.

> que sont les déviations à la conduite[2] juste dont on parlera plus tard.

Ainsi a été énoncée – dite – la règle (*vidhāna*) qui est un moyen de libération, c.-à-d. qui fait obtenir la libération. Pour qui? – Pour[3] ceux qui sont capables de se garder des fautes que sont les déviations à la conduite juste (*sad-dharma*)[4] qui sera dite; c.-à-d. ceux qui sont capables de se garder des péchés engendrés par les transgressions à la loi (*dharma*) définie par l'obligation de suivre fidèlement une règle de conduite (*samayācāra*) correcte; autrement dit, ceux qui sont capables de suivre une conduite réglée; donc ceux qui relèvent de la *dīkṣā* "avec exigences" (*sāpekṣa-dīkṣā*)[5].

> **137b-138a.** On fera la même chose pour les autres, mais avec un rite supplémentaire. Écoute, ô toi, le meilleur des deux-fois-nés, ce qui doit alors se faire.

Pour les autres aussi, ceux qui relèvent[1] de la *dīkṣā* "sans exigences" (*nirapekṣa-dīkṣā*), on fera la même chose. Mais avec l'accompagnement d'un autre rite. Écoute encore, ô toi, le meilleur des Muni, le rite qui se fait dans ce cas.

De quoi s'agit-il? Il le dit:

> **138b-139a.** Si l'on n'accomplit pas [ce rite], les hommes, en recevant le *karman* passé, obtiendront des corps de Piśāca, honnis des bons, et souffriront les tourments de l'enfer[1].

---

[2] Nous préférons lire *saddharma* avec B, T. 266, T, 539 et T. 677. Mais *satkarma* est possible aussi, et se trouve (sans variantes) dans la citation que N.K. fait de ce *śloka* dans son comm. à 3, 5.

[3] En B, T. 266 et T. 539, la ligne 136a du texte n'est pas répétée. Nous l'omettons aussi et lisons à partir de *abhidhāsyamāno*.

[4] Lire *saddharma* avec B, T. 266, T. 539 et T. 677. Voir n. 2.

[5] Voir *śl.* 2-4. Dans son comm. à *SvT*, 4, 206b-209a et 4, 453b, Kṣemarāja critique cette interprétation du passage actuel du *Mṛg*. Voir *SP3*, pp. 284-288, *śl.* 110b et notes.

[1] Voir lignes suiv., n. 3.

[1] Il est impossible de rendre en français l'effet produit par la répétition de "*prāp*" (quatre fois dans ces deux lignes).

Si l'on n'effectue pas [ce rite], les hommes (*pumāṃsaḥ*, glosant *narāḥ*), après la mort de leur corps, obtiendront, parce qu'on ne l'aura pas contrecarré [d'avance] lors de la *dīkṣā*, le *karman* ancien[2] qui consiste en transgressions à la conduite juste. Ceci étant, ils obtiendront des corps de Piśāca ou autres, honnis des bons, et ils souffriront les peines de l'enfer[3].

Il précise:

> **139b-140a.** Liés à une condition déterminée par des fautes relevant de [diverses] divinités, Brahman ou un des suivants, ils deviennent des Êtres de feu[1], des Vetāla, des Kṣetrapa, qui hantent la terre et les eaux.

Ayant enfreint telle ou telle règle de conduite, ils sont unis à un corps: le mot *sthiti* en effet désigne le corps, car ce dernier a pour cause l'existence (*sthiti*) du *bhoga* et du reste. Et ce corps a été obtenu à la suite d'une faute commise par un sens; ces sens, l'ouïe et les autres, ayant comme on va le dire Brahman, Viṣṇu, Rudra, etc. comme divinités. De tels êtres prennent la forme de Vetāla, Ulkā, ou Kṣetrapāla, qui hantent la terre et les eaux. C'est ce qu'il faut comprendre.

Quels sont les délits possibles? À quoi conduisent-ils? Il le dit:

> **140b-141.** Les délits[1] de l'oreille ou de la peau sont de

---

[2] "Ancien" à ce moment-là; mais engendré par les transgressions qui ont été commises après la *dīkṣā* dans la vie présente des initiés.

Cette assertion montre que le *nirvāṇadīkṣita* est susceptible de retomber; autrement dit, que sa libération n'est pas absolument assurée, mais dépend de la régularité de sa discipline (d'où le terme de *sāpekṣa-ḍ*), à moins qu'un rite ne l'en dégage. Sur le plan théorique, une telle conception est difficile à concilier avec l'affirmation selon laquelle la *dīkṣā* débarrasse le disciple de l'emprise du *mala*; mais elle reflète évidemment l'expérience pratique des maîtres.

[3] La *nirapekṣa-d.* ne demandant de l'initié aucune discipline spéciale, on ne peut menacer de l'enfer des disciples qui l'auraient déjà reçue, et transgresseraient ensuite les règles communes. Il faut donc voir dans les rites qui suivent l'acte même de dégagement des règles, que l'on nomme ailleurs "purification des règles" (*samaya-śodhana*). C'est pourquoi nous avons parlé plus haut, non des disciples "qui ont reçu" telle ou telle *dīkṣā*, mais qui en "relèvent".

[1] "Ceux qui tombent après avoir joui dans le ciel des bons fruits [de leur *karman*] prennent la forme de Météores (Ulkā)." (*BS*, 33, 1a). L'idée ici est voisine.

[1] *śloka* très souvent cité, avec des variantes minimes.

> Brahman, ils conduisent à une matrice de "Démon brahmique"; ceux de la langue sont de Viṣṇu; ceux qui ont pour cause le nez ou les yeux, de Rudra; ceux de l'ego ou de l'intelligence sont d'Īśvara; et ceux du *manas* ont Śiva comme divinité.

Les délits (*vipluti*), c.-à-d. les transgressions des commandements de l'Écriture, consistent à ne pas faire ce qui est prescrit et à faire ce qui est interdit. Ceux qui sont commis par les organes que sont l'oreille ou la peau sont dits "de Brahman": ils donnent [à l'*ātman*] une matrice de Brahmarākṣasa ou une autre du même genre. C'est pourquoi, dans la *dīkṣā* "sans graine" (*nirbīja-d.*)[2], on remet à Brahman [ces deux parties] du corps octuple que sont le son et le tangible[3]. De même, sachant que les délits de la langue[4] vous valent de naître comme démons de la famille de Viṣṇu[5], on fera à Viṣṇu l'offrande de la saveur. De même encore, en pensant que les délits qui ont pour origine le nez ou les yeux conduisent à un corps de démon de la famille de Rudra, on fera à Rudra l'offrande de l'odeur et de la couleur. Sachant que les délits de l'intelligence ou de l'ego conduisent à un corps de démon de sa famille, on fera à Īśvara l'offrande de la *buddhi* et de l'*ahaṃkāra.* De même, en se disant que les délits de la pensée sont de Sadāśiva, c.-à-d. qu'à la suite d'une transgression commise par la pensée, on renaîtrait sous la forme d'un démon de la famille de Śiva, on fera l'offrande du *manas* au Kāraṇeśvara nommé Śiva[6].

> **142.** Quatre organes d'action sont inclus dans la peau, parce qu'ils ont le tangible comme objet; et la langue, qui a

---

[2] Syn. de *nirapekṣa-d.* Voir *śl.* 2-4.

[3] Le procès est esquissé plus loin (*śl.* 143-144). Détails en *SP3*, Index sous "puryaṣṭaka – son offrande". Le *puryaṣṭaka* ici est constitué des cinq éléments subtils (*tanmātra*) et des trois organes internes.

[4] Langue en tant qu'organe du goût.

[5] Exactement "démon qui est un fragment de Viṣṇu" (*viṣṇvaṃśa-kravyāda*). Mêmes expressions pour les divinités suivantes. Notons que seuls les Brahmarākṣasa sont bien connus; les autres ont une existence beaucoup plus théorique.

[6] Il est partout, même dans le *Mṛg*, nommé Sadāśiva. On voit que les cinq divinités qui reçoivent les offrandes mentionnées sont les cinq Kāraṇa, régents des cinq *kalā* à partir de Nivṛtti. L'offrande se fera à l'occasion du passage de l'*ātman* dans les *kalā* successives; c.-à-d. que le rite actuel s'ajoutera à ceux qui avaient été enjoints plus haut à chaque niveau. Voir *śl.* 119b, n. 1.

On aura noté la position supérieure du *manas*, qui est en désaccord avec les enseignements du *vp*. Le rite intégré ici est prob. très ancien. Dans tous les textes où il apparaît, la distribution des huit constituants du *puryaṣṭaka* entre les cinq Kāraṇa est la même. Voir *SP3*, pp. 284-290, et p. 325, n. 365.

pour objet le son, est incluse dans l'oreille. Il en est ainsi dans ce rite, disent les sages.

En incluant ici les quatre organes d'action que sont les pieds, les mains, l'anus et le sexe, on évitera le défaut d'extension insuffisante (*avyāpti*)[1]. Ces quatre organes ayant le tangible[2] comme objet rentrent en effet dans l'organe "peau". Donc, les délits commis par tel ou tel de ces organes sont compris dans la mention [des délits de] la peau. Quant à l'organe "langue"[3], puisqu'il a le son pour objet[4], il rentre dans [le concept] "oreille". C'est ainsi qu'ont dit les sages – ceux qui savent – à ce propos, dans ce rite. Tel est le sens[5].

143. Les objets extérieurs, accompagnés des trois fonctions de l'organe interne, il faut les offrir aux divinités, en procédant[1] comme lors de la Disjonction des liens[2].

Ces objets extérieurs, c.-à-d. les fonctions (*vṛtti*) des organes d'action et des organes de connaissance[3], accompagnées des trois autres fonctions qui sont celles du *manas*, de la *buddhi* et de l'*ahaṃkāra*, il faut les offrir, comme on l'a dit, aux divinités, Brahman et les autres, selon la méthode expliquée plus haut à propos du *pāśaviśleṣa*.

144-145a. Ensuite, [le *guru*] donne l'oblation plénière. Puis

---

[1] *avyāpti* du rite, qui ne serait pas assez compréhensif.

[2] Le *tanmātra* "śabda".

[3] La langue en tant qu'organe de la parole, cette fois.

[4] Le son-objet, c.-à-d. l'audible.

[5] Conclusion: l'offrande du *puryaṣṭaka* sera suffisante pour prévenir les conséquences néfastes de tous les délits qu'on peut concevoir.

[1] Nous lisons *kṛtvā* au lieu de *bhūtvā*, avec un ms. du comm. de la *SP*, qui cite ce passage. Le mot est d'ailleurs repris dans le comm. T. 677 a *hutvā*, possible aussi.

[2] Cette indication renvoie prob. aux lignes 112b-113a, qui enjoignent des oblations dans le Feu et expliquent comment former le *mantra* utilisé pour les verser. Selon l'*UKām* cependant (*SP3*, p. 291, [111a]), le *mantra* est ici, pour Brahman: "Oṃ Brahmaṇe namas-svāhā!"

[3] Les objets extérieurs ne peuvent être que les *tanmātra*, effectivement offerts aux divinités. Il est difficile de comprendre comment ils peuvent être vus comme des *vṛtti* des dix organes, si l'on donne à *vṛtti* son sens habituel. On peut se demander si l'introduction de ce terme n'a pas pour objet d'établir un lien entre ces deux parties hétérogènes du *puryaṣṭaka* que sont les *tanmātra* d'une part, les trois modes (ou fonctions) de l'*antaḥkaraṇa*, de l'autre.

> il extrait [l'*ātman* du Feu][1] et le place dans le corps [du disciple], pour qu'il fasse l'expérience de l'activité liée au reste [du *karman*][2].
>
> Quant à la *dīkṣā* immédiatement libératrice, le maître accompli ne la donnera qu'après avoir examiné l'aptitude du disciple, en y appliquant son intelligence[3].

Ensuite, une fois donnée la *pūrṇāhuti*, il extrait [l'*ātman*] du Feu après avoir accompli pour lui le rite de revigoration (*āpyāyana*), avec le *mantra*-vainqueur-de-la-Mort ou un autre; ceci, pour qu'il fasse l'expérience de l'activité liée au reste [de *karman*]. Se rappelant que le *karman* qui soutient ce corps ne peut être détruit que par consommation, il ne doit pas le brûler. Le *Kiraṇa* dit en effet[4]:

> "D'innombrables *karman* passés sont brûlés comme des graines par les Aṇu (les Mantra de la *dīkṣā*); le *karman* à venir est empêché; quant à celui par quoi 'ceci' (notre corps) existe, ce n'est qu'en le consommant[5] qu'on peut l'effacer."

Quant à cette *dīkṣā* qui donne le *nirvāṇa* – c.-à-d. qui cause la libération – immédiatement, sur-le-champ, le *guru* qui a maîtrisé les Mantra susceptibles de l'effectuer ne la donnera qu'après s'être assuré que le disciple est apte [à la recevoir], c.-à-d. qu'il a été touché par une "chute de Puissance" extrêmement violente.

Comment fait-il [cette dernière *dīkṣā*]? [L'auteur] le dit:

> **145b.** [Il fera le rite] en envisageant tous les liens, sans exception; et ceci, en la présence ou en l'absence [du disciple].

---

[1] Où il est depuis l'oblation (135a) qui a suivi son union avec Śiva. Le geste décrit ici termine toutes les *dīkṣā*, et pas seulement la *dīkṣā* "sans exigences". Il n'est omis que dans la *sadyonirvāṇa-dīkṣā*, mentionnée juste après; car cette *dīkṣā*, brûlant tout le *karman*, entraîne le mort du disciple (voir *śl.* 5 et comm.).

[2] Trad. problématique. Le comm. montre que N.K. comprend *śeṣa* comme référant au *karman* qui reste, le *prārabdha-karman*. Il semble bien en tout cas qu'il ne faille pas relier le mot *vṛtti* qui apparaît ici aux différentes *vṛtti* dont il était question dans le *śl.* précédent.

[3] Le mot *cetasā* est prob. introduit pour montrer que *vīkṣya* ne renvoie pas ici au rite habituel de *vīkṣaṇa* ou *nirīkṣaṇa*, qui s'accomplit avec les yeux.

[4] *Kir, vp*, 6, 13b-14a; *śloka* très souvent cité. Voir *SP3*, p. xxiii, n. 40.

[5] Lire *taddhi bhogataḥ* à la fin, avec T. 266, T. 539 et la plupart des citations rencontrées.

Comme auparavant, il envisage les liens, c.-à-d. qu'il les considère comme devant être brûlés. Dans cette *dīkṣā*, ce sont tous les *karman*, même celui dont les effets, sous la forme de ce corps, ont commencé à se manifester[1], qu'il faut brûler. "En la présence ou autrement": l'*ācārya* qui a maîtrisé les Mantra doit faire cette *dīkṣā* même si le disciple ne se trouve pas hors de sa vue[2]. La même règle vaut pour le *vratoddhāra*[3].

Dīkṣā *donneuse de Jouissances*

146-147. La *dīkṣā* "donneuse de jouissances", qu'elle soit supérieure ou inférieure[1], se fera en suivant le même rituel. Mais il faudra conserver à l'incorporé, pour que son corps soit maintenu, le *karman* qui a commencé à fructifier, en y joignant celui qui résultera de la discipline śivaïte. Le reste, il faut le brûler, avec ses conséquences, dans le Feu flamboyant de la *dīkṣā*.

148. L'Union du [disciple], dans le cas de la *dīkṣā* qui montre l'*ātman*[2], se fera au niveau du Seigneur quintuple, qui est [dans ce cas] la Puissance à obtenir[3], et qui trône au-delà des séjours mauvais et des séjours heureux. Dans le cas de l'autre [*dīkṣā*], elle se fera avec le corps que [le disciple] désire.

---

[1] C'est celui qui "soutient" ce corps. Lui détruit, le corps disparaît.

[2] On s'attendrait à une clause inverse: "même s'il est loin". Mais N.K. semble penser qu'il est plus difficile à un *guru* de libérer sur-le-champ- – c.-à-d. de tuer – un disciple qui se tient devant lui qu'un disciple éloigné.

Rappelons que, selon certains textes, cette *dīkṣā* n'est donnée qu'aux mourants. Voir *SvT*, 4, 148b-149 et comm.

[3] Évoqué plutôt que décrit en *cp*, 1, 9b-10. Pour les détails, voir *SP3*, ch. IX.

[1] Il s'agit de l'initiation du *sādhaka*, mais pas encore de la *lokadharmiṇī* dont il sera traité plus loin. Donc l'adj. *parāparā* renvoie aux deux formes de la *dīkṣā* du *sādhaka* dite *śivadharmiṇī*. Voir *śl*. 2b et 6.

[2] Trad. problématique. Nous prenons *asya* dans le sens d'*ātmanaḥ* et le relions à *yoga*. Voir comm. et n. 4.

[3] Lire *sādhyake* avec le ms. A et T. 539, le comm. (voir n. 5) soutenant cette leçon; B et T. 677 ont *sādhyānte*, possible aussi. Voir 3, 39a et 4, 6. Le Sādhyamantra sera dans ce cas un Brahman ou un Aṅga, dont on sait que notre texte (*vp*, 13, 161b) les situe à ce niveau.

Le rituel a été décrit pour la *naiṣṭhikadīkṣā.* Il faudra faire exactement de la même façon la [*dīkṣā*] *bhautikī*, supérieure ou inférieure. Mais avec, dans le cas de la *bhautikī*, la particularité que voici. Dans la *dīkṣā* qui montre l'*ātman*, c.-à-d. la *dīkṣā* supérieure que l'on doit faire, l'union de l'isolé (*kevala*)[4] se fera dans le Seigneur quintuple, Sadāśiva, qui est alors la Puissance à atteindre[5], et qui se situe au-delà des séjours mauvais, ceux du devenir, et des bons, ceux où il n'y a pas de devenir[6]. Dans l'autre, la *dīkṣā* inférieure, [l'Union se fera] "dans le corps désiré" ce qui signifie ceci: celui qui aspire aux jouissances d'un certain monde connaîtra les jouissances qu'il désire grâce à un corps qui apparaîtra là. Le *Svāyambhuva* dit en effet[7]:

> "Celui qui aspire aux jouissances d'un certain monde sera, pourvu de pouvoirs merveilleux, uni à ce monde-là; et ce, grâce à la puissance du Mantra."

Tout le reste est à faire comme précédemment. Il faut conserver[8] – garder – à l'incorporé[9], c.-à-d. à la personne [que l'on initie], [d'abord] le *karman* dont les effets ont commencé à se manifester, ceci pour empêcher la destruction de son corps; mais en y joignant ce qu'il va acquérir par la discipline śivaïte, c.-à-d. en suivant le comportement régulier[10]. Quant au reste, tout le *karman* excepté cela, il faut le brûler dans le feu gigantesque de la *dīkṣā*, en pensant: "Qu'il ne donne plus jamais[11] de fruits!"

---

[4] Nous comprenons que "*kevala*" caractérise l'*ātman*. L'indication rappelle alors que la *dīkṣā* a d'abord été faite complètement, c.-à-d. que l'*ātman*, libre de *pāśa*, a été uni au Śiva suprême. On le fait redescendre, dans le monde de Sadāśiva ici, ou dans un monde quelconque s'il s'agit de la forme inférieure de *dīkṣā*, sans qu'il perde rien de sa pureté. C'est pourquoi l'on peut dire qu'après avoir goûté des jouissances qu'il désire aussi longtemps qu'il le voudra (ou que les mondes où il les goûte dureront), il sera uni à Śiva – sans autre *dīkṣā* (*śl.* 6b, comm.).

Les deux *d.* différeraient en ceci que l'une, après avoir révélé l'*ātman* dans toute sa gloire, ne le cache plus, mais le "montre"; tandis que l'autre, en lui faisant revêtir un corps d'un certain monde, voile à nouveau, pour un temps donné, sa vraie nature.

[5] Lire *sādhya(ka)rūpaḥ* avec le ms. B, T. 266 et T. 539 (T. 677 a la leçon de C). Voir n. 3.

[6] Les mondes du devenir sont au-dessous de la *māyā*, les autres, au-dessus.

[7] *Svā*, 40, 2 (selon T. 39). Le passage est très souvent cité. Voir *SP3*, p. 522.

[8] Le passage qui suit est la glose des lignes 146b-147a. Si N.K. repousse cette glose à la fin de son commentaire sur la section présente, c'est probablement parce qu'il refuse de lire dans ces lignes des instructions relatives à la seule *bhautikī dīkṣā*. En effet: (1) la conservation du *prārabdha* est commune à toutes les *d.*, sauf la *sadyonirvāṇadā*; (2) avec l'interprétation que notre comm. donne du mot *śaivasādhana*, la fraction de *karman* produite par cette discipline n'est pas non plus spéciale à la *d.* du *sādhaka*.

En réalité, une interprétation plus simple est possible: voir n. 10.

Au sujet des *karman* brûlés ou conservés selon les *d.*, voir *SP3*, pp. 190-194.

[9] On pourrait aussi bien rapporter ce génitif (*dehinaḥ*) à l'expression *śarīrapātasaṃrakṣārtham*. Le sens resterait le même.

[10] Glose surprenante du terme de *śaivasādhana*. L'expression *samayācāra* s'applique en effet au comportement régulier de tous les initiés (*putraka* compris) dont la *dīkṣā* a été "avec exigences" (voir ligne 173b et Index); tandis que le terme de *śaivasādhana* employé par le *Mrg* désigne certainement la pratique spéciale du *sādhaka śivadharmin*, dont il est question dans ce passage; car

Il parle maintenant de la *dīkṣā* "selon la loi du monde":

> **149.** Celui à qui l'on confère une *dīkṣā* "selon la loi du monde", on le place auprès du Régent du monde qu'il envisage, et on lui en fait acquérir les propriétés. Ceux qui désirent la libération, on les unit à Śiva.
>
> **150.** [Le *guru*] place d'abord [ce Régent] à l'extrémité[1] du Chemin [envisagé], avec la Puissance qui lui est propre. En récitant "Oṃ" à la fin de son *mantra*, il lui unit [le disciple], sans associer ce dernier à son mauvais [*karman*].

On a donné plus haut les caractéristiques de la *lokadharmiṇī*[2]:

> "Celle qui reste, la *dīkṣā* "selon la loi du monde", est bonne pour obtenir, après la mort du corps, et une fois annulée [par le rite] la portion mauvaise [du *karman*] dans toutes les "Terres d'expériences", [les pouvoirs] tel celui de devenir tout petit."

Celui pour qui elle est entreprise, on l'unit au Bhuvaneśvara visé – désiré – et on lui en fait acquérir les qualités (*dharma*)[3], c.-à-d. qu'on lui procure les perfec-

---

c'est le fruit de cette discipline qu'il faut évidemment conserver au *sādhaka*. Peut-être N.K. pense-t-il simplement qu'en ce qui concerne le *sādhaka*, le *samayācāra* inclut la pratique du *mantra*? Mais peut-être aussi veut-il par cette glose suggérer que, *a contrario*, les pratiques régulières (cultes, méditations, etc.) ne portent pas de fruit pour les disciples qui ont reçu une *dīkṣā* libératrice, et qu'il n'y a donc pas lieu de préserver pour eux cette partie du *karman* à venir. Voir un autre aspect de la question en *SP3*, p. 192, n. 67 (qui concerne le *samayācārapāśa*, distingué du *mantrasiddhiphala* envisagé n. 69).

[11] B, T. 266 et T. 677 ont *bhūyo bhūyaḥ*, qu'il faut retenir.

[1] Nous lisons ainsi malgré N.K. (qui comprend "à l'intérieur"), parce que les Rudra, régents de tel ou tel monde, sont toujours vus "au sommet" du monde qu'ils gouvernent.

[2] *śl.* 7. Voir notes *ad loc.*

[3] Une question cruciale se pose ici: cette Union avec le Bhuvaneśvara est-elle faite en vue d'une jouissance temporaire – et, dans ce cas, elle serait suivie de l'accès à Śiva? Ou représente-t-elle le point d'arrivée définitif du *sādhaka*? Dans le second cas, l'accès à ce monde ne s'identifie pas à l'obtention des pouvoirs extraordinaires qui constitue la caractéristique de cette *dīkṣā*, selon le *śl.* 7 que N.K. vient de rappeler; mais il n'est pas non plus libération totale.

Le texte ne sera jamais plus clair qu'ici. Si on le lit à la lumière de *SvT*, 4, 144-145, il faut opter pour la seconde hypothèse. Ce Tantra explique en effet que l'initié *lokadharmin*, après avoir joui des tions, Omniscience, etc., que ce Bhuvaneśvara possède[4]. Ceux qui, même dans cette *dīkṣā lokadharmiṇī*, désirent la libération[5], on les unit à Parameśvara.

---

pouvoirs *aṇimādi* (Kṣemarāja cite notre *śl.* 7 dans son comm.), va "plus haut", dans le domaine de la divinité à laquelle le *guru* l'a joint lors de la *dīkṣā* et qui peut être, soit *sakala*, soit *niṣkala*. Kṣemarāja, s'appuyant sur notre *śl.* 149, commente alors *sakala* par "tel ou tel Bhuvaneśvara" et *niṣkala* par "Śiva". Cette lecture est visiblement celle de notre commentateur, qui semble insister à dessein sur l'opposition entre les pouvoirs visés dans un premier temps (*aṇimādi*) et l'excellence des Perfections (*sarvajñatādi*) que l'âme acquerra de par son union avec le Bhuvaneśvara.

Il est un peu gênant sans doute d'affirmer ici que l'âme accède en deux temps à un certain monde où elle se fixe, alors que dans les *dīkṣā* précédentes, qui sont aussi *bhautikī*, l'accès à un certain monde représente justement le *bhoga* temporaire – le premier temps. Mais une telle interprétation est encouragée par la proximité des lignes 151-152a, qui semblent bien continuer le passage actuel dans la même optique. On fait comprendre là que la *dīkṣā* ne purifie pas l'*adhvan* complètement, autrement dit, qu'elle ne libère pas l'âme de tous ses liens. Celle-ci retournera donc dans le *saṃsāra*; et il doit en aller de même ici.

L'autre interprétation est moins vraisemblable, mais elle reste cependant possible. Tenant compte du fait que la *d. lokadharmiṇī* est présentée comme une forme possible de *dīkṣā*, et que cette dernière est définie en général comme "purification totale", on dirait que c'est le séjour chez tel ou tel Régent qui représente le *bhoga* désiré (identique alors aux pouvoirs promis au *śl.* 7), et que l'âme rejoindra Śiva lors de la résorption du monde de ce Régent. La *d. lokadharmiṇī* ne différerait plus de la *śivadharmiṇī* que par les conditions de parcours, et non par le but final; et les deux *d.* s'opposeraient ensemble à celles que les lignes 151-152a envisagent.

En fait, les cartes sont brouillées, et ce, depuis longtemps sans doute; et l'exposé du *Mṛg* apparaît comme un compromis entre une vision de la *dīkṣā* propre à l'école et une tradition antérieure dont le poids ne peut être négligé.

[4] Seul Śiva possède toutes les Perfections; mais on peut sans doute admettre que certaines divinités inférieures en possèdent quelques-unes (voir le passage de Kṣemarāja donné en *SP3*, p. 403, sous [238b]).

Notons que l'acte nommé ici *dharmāpādana* est parallèle à celui que mentionne la ligne 135b sous le nom de *guṇāpādana*. Or, le terme de *dharma* se trouve aussi à la ligne précédente, dans le composé *lokadharmiṇī*. On peut alors se demander si ce dernier mot ne devrait pas se comprendre en fonction de ce qui suit, la *dīkṣā lokadharmiṇī* étant celle "qui fait acquérir les qualités (ou propriétés) d'un certain monde" (et la *d. śivadharmiṇī*, "celle qui fait acquérir les Perfections de Śiva"). Le problème précédent serait tranché du même coup: la première de ces *dīkṣā* ne donnerait pas la libération. Nous préférons cependant conserver les traductions que nous avons adoptées jusqu'ici. Elles sont inspirées par le comm. à la ligne 6a, qui est lui-même en accord avec une tradition solide. Dans ce cas, il faut voir l'usage de *dharma* au lieu de *guṇa* à la ligne 149b comme l'un de ces jeux auxquels se complaît le *Mṛg* pour désorienter le lecteur.

[5] Si le terme *muktikāṅkṣin* n'est pas glosé par *mumukṣu*, comme on pourrait s'y attendre, c'est probablement parce que N.K. se rappelle que cette *d.* a été présentée comme une subdivision de la *bhautikī*. Le *dīkṣita* est donc un *bubhukṣu*, et il faut admettre qu'il désire d'abord jouir de quelques pouvoirs agréables, puis être uni à Śiva. Cette union représente son but ultime (ce qui est en accord avec notre lecture du texte: voir n. 3), non son but immédiat.

On pourrait comprendre aussi que, sans le dire explicitement, on imagine possible une forme de *nirvāṇadīkṣā* "selon la loi du monde". L'excursus nous ferait sortir du cadre de la d. *bhautikī*: l'initié serait un *mumukṣu*, mais qui différerait des autres de par son attachement aux rites védiques et aux

Lorsqu'on accomplit l'Union [de l'*ātman*] avec un Bhuvaneśvara, on installe d'abord le Régent [voulu], avec la Force correspondante, c.-à-d. avec sa Śakti, à l'intérieur – au milieu[6] – de son Chemin, connaissant l'extension [de ce Domaine]. Le *guru* doit alors unir [le disciple] au lieu désiré en prononçant le *nāda*[7] à la fin du *mantra* – le *mantra* qui désigne cette divinité. En vertu de l'indication précédente, "une fois annulée la portion mauvaise...", il ne faudra pas toucher "le mauvais", c.-à-d. la partie [du *karman*] consistant en expériences malheureuses. Ne pas "toucher", c'est ne pas mettre en relation [le disciple, avec ce *karman*][8].

Il étend cette règle à d'autres cas:

> **151-152a.** On amènera de la même façon le dévot d'Ambikā, de Sūrya, de Smara, de Viṣṇu et du Créateur (Brahman) à l'Union [avec son Dieu], après avoir "purifié" le Chemin [correspondant][1]. Même chose encore pour les autres Dieux de la Voie.
>
> **152b.** Dans la *dīkṣā* supérieure, [le disciple] est pourvu du moyen d'accès le meilleur. Dans la *dīkṣā* "mondaine", l'accomplissement des sacrifices védiques [sert de moyen][2].

---

bonnes œuvres, qui (voir 152b) constituent pour lui le moyen de faire fructifier sa *dīkṣā*.

De toutes façons, la combinaison d'un but ultime qui ne peut s'allier qu'avec une intense dévotion pour Śiva et d'un moyen qui se situe hors de la voie śivaïte rectiligne semble étrange. Est-ce une façon pour les maîtres śivaïtes de rallier à l'école des représentants d'un hindouisme non sectaire (type *smārta*) dont Śiva est le Dieu préféré, mais qui refuseraient d'abandonner les rites védiques et le comportement des classes supérieures?

[6] Voir n. 1; mais on peut prendre *madhye* dans un sens très large. N.K. veut sans doute insister sur le fait que le domaine de chaque Bhuvaneśvara (c.-à-d. le monde sur lequel il règne) a des limites, que le *guru* qui fait la *dīkṣā* doit bien connaître pour situer correctement le niveau où s'accomplit l'Union.

[7] Le mot *tāra* du texte désigne le *praṇava*. Il faut peut-être réciter ce dernier en l'étendant jusqu'au *nāda*?

[8] C'est une caractéristique de la *dīkṣā lokadharmiṇī* sur laquelle tout le monde a l'air de s'entendre: alors que la *nirvāṇad.* et la *d. śivadharmiṇī* du *sādhaka* annulaient tout le *karman* passé (en le faisant "consommer"), celle-ci en conserve la partie bonne, pour que l'initié puisse en jouir. Logiquement, cela devrait entraîner pour lui une série d'existences futures; mais on ne nous dit rien de tel. Voir *SvT*, 4, 85 et 143-145.

[1] La portion du Chemin qui va jusqu'à leur niveau.

[2] N.K. comprend "est autorisé", ce qui est exact, mais ferait du dernier *pāda* une instruction

Lorsque le disciple est un dévot de Gaurī, Ravi, Manobhava, Keśava ou Brahman, ou d'autres Dieux qui se trouvent sur la Voie – qui se rencontrent sur le Chemin –, on lui fera atteindre l'Union (*sāyujya*) [avec son Dieu] par la méthode exposée plus haut, après avoir purifié l'*adhvan* qui le concerne.

Dans la *dīkṣā* supérieure, exposée plus haut, celle qui, parce que [le disciple] désire la libération, consiste en Union avec Śiva[3], le dévot est conduit à l'Union en suivant la méthode qui exclut les délits consistant en transgressions de la discipline prescrite – autrement dit, qu'on lui donne une *dīkṣā* "sans exigence"[4].

Pour celui qui reçoit une initiation "mondaine" (*laukikī*), c.-à-d. "selon la loi du monde" (*lokadharmiṇī*), l'accomplissement des sacrifices védiques [est autorisé][5]. Le mot "*iṣṭa*" implique ici "*pūrta*". Pour ceux qui ont reçu la *d.* "selon la loi du monde", l'accomplissement des "sacrifices et bonnes œuvres" (*iṣṭāpūrta*) "n'est pas interdit"[6] – il faut ajouter ces mots. L'*iṣṭa*, c'est ce que l'on offre dans les sacrifices. Quant au *pūrta*, [il est dit que] "les bassins, les puits, les abris-citernes, etc., tout cela est considéré comme *pūrta*"[7].

Dīkṣā *selon d'autres voies*

Maintenant, tout en résumant ce qui a été dit jusqu'ici, il mentionne les différentes formes de *dīkṣā*, qui tiennent à la sextuple nature du Chemin:

> **153-154a.** C'est ainsi qu'il faut conduire la "purification" [du Chemin], en rassemblant dans le *tattva* "sadāśiva" tous

---

indépendante de celle du début de la ligne. Nous préférons lire autrement; mais il faut donner à "moyen" un sens relatif: la méthode dont dispose le disciple pour faire fructifier sa *d.* Pour les *d. śivadharmiṇī* ou pour la *nirvāṇad.*, ce moyen est, soit la pratique de la règle śivaïte (cas des *d. sāpekṣā*), soit une attitude de dédication à Śiva avec dispense ("purification") des règles habituelles (cas des *d. nirapekṣā*); pour les *d. lokadharmiṇī*, c'est essentiellement la pratique des rites védiques et des bonnes œuvres. Voir *SvT*, 4, 85.

[3] Il semble que N.K. renvoie ici à la plus haute des deux *d. lokadharmiṇī*, celle que visent les derniers mots de la ligne 149b. Nous préférons détacher totalement la ligne 152b des lignes qui la précèdent et y voir l'énoncé d'une différence essentielle entre la *d. lokadharmiṇī*, dont il vient d'être question, et toutes les autres *d.* (*śivadharmiṇī* ou *nirvāṇadā*).

[4] Voir *śl.* 137 *sq.* Cette explication, qui fait de la forme supérieure de la *d. lokadharmiṇī* une *d. nirapekṣā*, ne nous semble pas satisfaisante. Voir n. 3.

[5] Ôter le *daṇḍa* après *dīkṣitasya* et le mettre après *iti*.

[6] Voir n. 2. On pourrait lire aussi que l'*iṣṭāpūrta* "n'est pas bloqué" (pendant le rite de *dīkṣā*); ce qui est un fait.

[7] Voir aussi *śl.* 78-79, comm.

> les mondes inférieurs, par l'intermédiaire des *kalā*. On peut aussi considérer [ce *tattva*] comme fait des phonèmes de la Mātṛkā; ou des mots de la Mātṛkā; ou penser qu'il a comme corps la collection [des *mantra*][1].

Ainsi – par la méthode exposée – doit-on conduire la purification, en rassemblant le Chemin inférieur, progressivement, de bas en haut, dans le *tattva* "sadāśiva" découpé par les [cinq] *kalā* à partir du Nivṛtti. C'est la *kalādīkṣā*. Car il est dit dans le *Pārameśvara*[2]: "Ce qui est à l'intérieur du Chemin, les *kalā* et le reste, provient d'une division de Sadāśiva." On fera une "*dīkṣā* par le Chemin des phonèmes" (*varṇādhvadīkṣā*) en empilant[3] comme plus haut, dans ce même [*tattva*], considéré comme fait des phonèmes de la *Mātṛkā*, tout le Chemin inférieur[4], comme c'est expliqué dans le *Svāyambhuva*. La "*dīkṣā* par le Chemin des mots" (*padādhvadīkṣā*) se fait en réunissant là tout l'*adhvan* inférieur, découpé selon les mots de la Mātṛkā[5]. Ou bien, on procédera au rituel de la "*dīkṣā* par le Chemin des *mantra*" (*mantrādhvadīkṣā*), [en rassemblant le Chemin inférieur] au même endroit, considéré cette fois comme fait de la collection des onze [*mantra*] de Śiva[6]. Toutes ces divisions rentrent dans l'unique et suprême essence de Śiva. Car il est dit dans le *Svāyambhuva*[7]:

> "Le Chemin des *tattva*, le Chemin des mots, le Chemin des phonèmes et celui qui est fait des mondes, le Chemin des *mantra* et le Chemin des *kalā*, entrent dans l'unique et suprême Śiva[8], qui est sans mesure, indescriptible..."

---

[1] On considère en général que les différentes parties en lesquelles on peut fragmenter le Chemin (les *kalā*, les *tattva*, etc.) sont découpées dans la matière subtile de l'Univers, le Bindu. Mais le Bindu rentre dans le *tattva* "sadāśiva" (*vp*, 13, 162a – la trad. de M. HULIN est incomplète) avec lequel on l'identifie même fréquemment. D'où ces affirmations que ce *tattva* peut être considéré comme découpé par les *kalā*, ou par les *varṇa*, ou par les *pada*, etc. Elles nous rappellent, s'il en était besoin, que ce *tattva* appartient au monde de la matière (voir plus loin la citation du *Pārameśvara*).

[2] Le *Pārameśvara* est le 13ème des Mūlāgama énumérés par notre texte (*cp*, 1, 45), le *MatP* en étant un Upāgama.

[3] Nous lisons *saṅkalanāt*, non attesté.

[4] Tous les mondes au-dessous de Sadāśiva, mais en les distribuant entre les 50 phonèmes.

[5] Il faudrait une précision supplémentaire. Il peut s'agir des 81 ou 94 "mots" du *vyomavyāpin* (voir *SP3*, pp. 238-243); mais rien n'est moins sûr, et notre texte ne le dira nulle part.

[6] Voir 3, 2-3, n. 12.

[7] *Svā, pat.* 35, 2-3a (T. 39, p. 123).

[8] Cette affirmation soulève une grosse difficulté si le Śiva dont il est parlé ici est le Śiva suprême.

Maintenant, des indications brèves sur la *tattva-dīkṣā*:

> **154b-155.** On "purifiera", soit tous les *tattva* pris un à un; soit neuf [seulement], ceux dont le premier est "prakṛti"; soit [trois], à savoir "ātman", "vidyā" et "śiva"; soit deux, "śiva" et "śakti". Ou bien on purifiera "śiva" seul[1]; ou encore le groupe de cinq[2].

[Ou bien] tous les *tattva*, les *t.* sans exception, seront purifiés un par un. Ou bien, on fera la purification du Chemin tout entier en le faisant entrer dans les neuf *t.* suivants: "prakṛti", "puruṣa", "niyati", etc., jusqu'à "śiva"[3]. Ou bien, on fera une *tritattva-d.* en englobant [tout le Chemin] dans les trois *t.* nommés "ātman", "vidyā" et "śiva"[4]. Ou bien, on effectuera une *dvitattva-dīkṣā* en purifiant deux *t.*, "śiva" et "śakti", où l'on fait entrer tous les autres *t.* Ou bien encore, une *dīkṣā* par un seul *t.*, englobant [tous les *t.*] dans le seul *śivatattva*[5]. En effet, selon la vision exprimée par le passage: "Cette Śakti, faite d'inscience[6], est considérée comme Puissance du Seigneur"[7], [on comprend que] le maintien, etc. du monde n'est possible que parce que cette Śakti lui donne vie, et par ailleurs, qu'ayant les mêmes propriétés que [le monde], elle ne s'en distingue pas[8]. Ou bien c'est le groupe des cinq, la Terre et les autres, qui sera purifié, en sachant qu'ils ont la même extension que les *kalā*[9]. Telle est la règle pour les *dīkṣā* par les *tattva*.

---

[1] La leçon imprimée est celle d'un seul ms. Étant donné que la ligne 155b manque dans A, B et T. 677, il vaudrait peut-être mieux adopter la leçon commune à T. 266 et T. 539: *śivaśaktī śivaṃ tattvaṃ śiṣṭam pañcakam eva vā*. Mais le sens reste le même.

[2] Le passage actuel offre donc la possibilité de faire la *tattva-dīkṣā* avec 36, 9, 5, 3, 2 ou 1 *tattva*. C'est ce qu'acceptent la plupart des ouvrages, le cas de deux *t.* étant cependant omis en général. Voir *SP3*, p. 428, n. 2.

[3] Liste dans le *SvT*, 5, 11: *prakṛti, puruṣa, niyati, kāla, māyā,* [*śuddha-*]*vidyā, īśa, sadāśiva* et *śiva*, représentés par les lettres Ū, YA, VA, LA, MA, KṢA, RA, HA et OṂ (*ibid.*, 5, 4-8), qui forment un *mantra* nommé *navātma-m.* Voir aussi *SvT*, 4, 103, comm., où l'on voit comment ces 9 phonèmes servent à constituer ce que le *SvT* (mais pas forcément le *Mṛg*) appelle *padādhvan*. Le commentateur explique comment le contenu des autres *adhvan* se répartit selon ces 9 chefs (*SvT*, 5, 43a, comm.). Il fait de même (*ibid.*) pour le cas de 3 *tattva*.

[4] Voir *SP3*, ch. IV.

[5] *SP3*, ch. V.

[6] Nous adoptons la leçon imprimée *yā tv avidyā*; mais il faut signaler *yā tu vidyā* (B, T. 266 et T. 539), qui n'est pas impossible. Voir n. 8.

[7] Avec la lecture *avidyā*, la déclaration citée apparaît comme une sorte d'excuse: bien qu'*avidyā*, cette Puissance est considérée comme Puissance du Seigneur. Il s'agit alors de la Śakti dite ailleurs "extérieure" (c'est Bindu, ou Kuṇḍalinī) qui, tout en étant une substance inerte (*acit*), est mise en branle par Śiva et soutient le monde. Voir 1, 2, n. 3.

[8] Nous comprenons que N.K. justifie l'inclusion du *śaktitattva* dans le monde "à purifier" (à détruire), en disant qu'après tout cette Śakti est matérielle. Mais on pourrait lire tout autrement, et voir dans ces lignes la justification de la non-distinction entre le *śivatattva* considéré comme Śiva

Maintenant, la *dīkṣā* par les mondes:

> **156a.** Ou bien on "purifiera" les mondes qui ont été énumérés[1], ainsi que leurs Souverains.

Ou bien il faudra, selon la méthode indiquée, purifier tous les mondes, en commençant par le monde d'Ananta[2] qui est à la base de l'Œuf de Brahman, avec leurs Gouverneurs respectifs.

Comment? Il le dit:

> **156b-157a.** Après avoir joint Vidyā [au Feu][1], il faudra envisager toutes les actions [mentionnées]. Pour l'Élimination totale, on devra offrir cent oblations dans chaque Cité, et ensuite accomplir l'Union.

Après l'installation de Vāgīśī [dans le Feu], il faudra effectuer toutes les actions qui ont été dites, le *garbhādhāna* et les autres. Au moment du rite nommé *niṣkṛti*, il faudra chaque fois, pour chaque monde (*bhuvana*, glosant *pura*), offrir cent oblations[2]. On procède ainsi, de bas en haut. Puis on accomplit l'Union dans le Śiva suprême, indivis.

---

lui-même et le *śaktitattva*. Dans ce cas, le "*tat*" de *taddharma* renverrait à Śiva, et la Śakti dont il est question serait sa Puissance propre. Il faudrait plus haut lire *vidyā* (voir n. 6).

[9] Les cinq éléments, Terre, Eau, Feu, Air et Éther, coïncident chacun avec une *kalā*. Voir *śl.* 120b, n. 1.

[1] En *vp*, ch. 13.

[2] Voir 1, 6, n. 8.

[1] Lire *kṛte* lieu de *kṛtāḥ*, avec T. 266, T. 539 et T. 677.

[2] Voir 111b-112a, n. 3.

Il semble que ces explications soient superflues. Mais sans doute N.K. veut-il insister sur le fait que cette *dīkṣā* est longue et coûteuse; car il y a plus de 200 *bhuvana*...

Dīkṣā *rapide*

Après avoir noté brièvement les règles concernant les *dīkṣā* par l'un ou l'autre des six Chemins, [le Maître] donne une méthode rapide, valable pour toutes:

> **157b-158a.** Ou bien[1], [le *guru*] unira [le disciple] au Suprême après l'avoir associé au Chemin de son choix et avoir offert cent, cinq cents ou mille oblations, tout en pensant[2] [que ce Chemin] est une entrave [à supprimer].

Ou bien, il associera [le disciple] à l'un des six *adhvan*, celui qu'il veut, et l'unira ensuite au Śiva suprême. Cette méthode ne comporte pas les rites spéciaux que sont la Naissance et le reste. Il faut, dans ce *śāstra*, [accepter] ce qui est dit dans d'autres Āgama[3], à savoir que la réalité considérée occupe tout le corps, des pieds à la tête[4]. En imaginant qu'il englobe tous les autres *adhvan*, on déposera le Chemin à purifier – l'un des six – dans la Śakti, en tant que non différent du *śaktitattva*. Dans cette Śakti, semblable à un feu ardent qui va de Kālāgni à Śiva[5], il fait entrer le disciple. Puis, en pensant qu'il est en train de supprimer le caractère d'obstacle[6] [du Chemin choisi], il offre, selon sa fortune, cent, cinq cents ou mille oblations pour chaque partie [du Chemin]. Ensuite, le disciple, pur, dont les entraves ont disparu grâce à ce *homa*[7], il le place dans son

---

[1] En introduisant sa description de la *dīkṣā* rapide, Aghoraśiva cite ce *śloka* (*AP*, p. 367) et le fait suivre immédiatement du passage du *MVT* cité ici par N.K. Son propre exposé n'est d'ailleurs qu'une explicitation du comm. de N.K., avec la différence suivante: tandis que N.K. semble considérer que cette *d.* est acceptable en toutes circonstances, Aghoraśiva la conçoit comme un rite destiné à renforcer la *d.* d'un disciple régulièrement initié, mais qui aurait soudain des doutes au sujet de sa parfaite pureté.

[2] Nous lisons *matvā* avec presque toutes les sources (A, B, C, T. 266 et T. 539). Le passage du comm. *pratibandhakatva-nivṛtty-anusandhānena* (voir n. 6) reprend la même idée en l'explicitant.

[3] N.K. pense prob. au *MVT*, qu'il va citer.

[4] Dans les *dīkṣā* décrites jusqu'ici (excepté la *d.* par un seul *tattva*), le corps du disciple était divisé en autant de niveaux qu'il y avait de sections dans le Chemin. Ici, les divisions du Chemin existent (voir plus loin), mais chacune des sections occupe tout le corps, comme lors de certaines *bhūtaśuddhi* (voir *SP1*, p. 122, n. 6).

[5] Donc, dans tout le cosmos.

[6] Lire *pratibandakatva-* avec T. 266, T. 539 et T. 677.

[7] Les trois nouveaux transcrits ont ici: *homaḥ tad adhvaśuddhyā dīkṣāvidhir āmnato jñeyaḥ* (T. 677 ayant une lacune après *adhvaśu-*) et continuent: *yathoktaṃ...*

Comme tout ce passage manque en B, que C a lui-même *homanataḥ*, puis une lacune de 15 à 20 lettres avant *yathoktam*, le passage *homataḥ... saṃyojayet* ne repose que sur un ms. (prob. E). Nous traduisons cependant cette leçon, en modifiant *śuddhanivṛttipratibandham* en *śuddhaṃ nivṛttapratibandham*.

Cœur, puis l'unit à Śiva comme plus haut. Il est dit en effet dans le *Mālinīvijaya*[8]:

> "Après avoir comme auparavant aspergé[9] le *śiṣya*, qui se tient bien droit, le [*guru*] avisé l'examine attentivement, en imaginant que la Śakti s'étend de ses pieds à sa tête. Il dépose alors le Chemin à purifier [dans cette Śakti?], par la méthode expliquée plus haut, en se le représentant comme tout-englobant vis-à-vis des autres Voies, et en le considérant comme non différent du *śaktitattva*. Il fait asseoir le disciple et accomplit à son égard le rite suivant: en commençant par la base de ce qui est à purifier, il y unit la Śakti, semblable à un feu ardent[10], tout en se représentant par la pensée la purification de ce qu'il faut purifier[11]."

Des saṃskāra *védiques*

En prenant comme exemple le procès de la *bhuvana-dīkṣā*, il enseigne maintenant que la suppression de l'obstacle que constituent les *saṃskāra* védiques doit se faire lors de la purification du monde terrestre, et là seulement[1]; et ceci, dans la *dīkṣā* selon n'importe quel Chemin:

> **158b-159a.** Dans la *dīkṣā* par [la Voie] des mondes, il faut supprimer, à partir des Kṣetra et avant la huitaine grossière

---

[8] *MVT*, 11, 28-32a. Le fragment appartient en effet à la description d'une *dīkṣā* rapide, mais dont le caractère est différent de celle que le *Mṛg* a en vue. Ici, c'est le *homa* qui est l'instrument efficace de "purification". Le *MVT* au contraire ne parle pas de *homa*; il présente même la *d.* en question en disant qu'elle ne nécessite "ni *maṇḍala*, ni *kuṇḍa*" (*śl.* 2). La Śakti, semblable à un feu, brûle les entraves directement, dans le corps du disciple; et le seul acte du *guru* consiste en une concentration mentale. L'emprunt semble donc abusif.

[9] Le *MVT* a *sampūjya* pour *samprokṣya* que donnent toutes nos sources, y compris Aghoraśiva. Il faut retenir cette dernière leçon, car le *prokṣaṇa* est nécessaire.

[10] Autrement dit, il met le feu à toutes les parties du Chemin, l'une après l'autre.

[11] Lire *śodhya* avec le *MVT*, au lieu de *sādhva* ou *sādhya* de nos sources. Comme dans les autres *d.*, il faut que le *guru* sache exactement ce qui est à "purifier", en particulier quels *karman* il faut brûler, et quels réserver.

Suite du texte du *MVT*: "Il fait de même pour toutes les parties à purifier. Puis il imagine que la Puissance salvatrice, celle qui a tout brûlé, disparaît dans le Śiva indivis ou dans le Śiva divisé (selon les visées du disciple)."

[1] Même chose en *SvT*, 10, 386*sq*: la "purification" des *saṃskāra* védiques doit se faire pendant la traversée du *bhūloka*. On notera que le *Mṛg* ne dit rien d'aussi précis, bien que le *śl.* 162, qui parle de *bhuvarloka* à propos de la destruction d'un *karman* de niveau plus élevé, justifie sans doute la glose actuelle de N.K. La tradition du Siddhānta a retenu cet enseignement.

Sur l'opposition entre le niveau où le rite s'accomplit et le niveau où se situent les *karman* védiques, voir n. 10.

> des Immortels, l'obstacle que constituent les *saṃskāra* enjoints par la tradition védique.

Dans la *dīkṣā* conduite par la Voie des mondes, il faut supprimer l'obstacle que constituent les *saṃskāra* enjoints par la tradition védique (*āmnāya*), c.-à-d. mettre fin à l'état d'incapacité créé [chez le disciple] par les *saṃskāra* enjoints par la *śruti*. Cela signifie que, grâce à une série de *saṃskāra* śivaïtes effectués comme on le dira, l'ensemble des *saṃskāra* védiques, qui [par nature] sont causes d'obstruction, cessent de faire obstacle à la fructification de la *dīkṣā* śivaïte.

Ce n'est que dans la *bhuvana-dīkṣā* qu'est indiquée l'extension des *saṃskāra*[2] mondains, védiques, etc., et pas dans les *d.* par les *tattva, varṇa, pada, mantra,* ou *kalā*; car les parties inférieures de ces différents Chemins ne sont pas décrites clairement[3]. Aussi faut-il [observer partout] la limite donnée ici. Que les instructions présentes dépassent le cas particulier de cette *d.* sera affirmé par le *śloka* suivant[4]:

> "Ailleurs aussi, jusqu'à la limite de l'extension des *karman* védiques, et pas au-dessous des 'Terres d'activité'."

Les mots "à partir des Kṣetra" signifient que l'on commencera[5] avec les cinq huitaines de Kṣetra, dont la première est la "huitaine secrète"[6]. La huitaine grossière des Immortels est la huitaine des Devayoni, qui va des Piśāca aux Pitāmaha[7] et se trouve en *buddhi*. "Avant cela": jusqu'à la partie inférieure [des Devayoni]. Puisque l'on a enseigné que telle était l'extension du *karman* védique[8], c'est en tenant compte de cette extension (*tayā*?)[9] qu'il faut supprimer l'obstacle [que constitue ce *karman*][10].

---

[2] Ici, le terme de *saṃskāra* désigne simplement les *karman* dont il a été question aux *śl.* 78-79.

[3] Tous les détails concernant les parties inférieures du cosmos sont donnés par les Āgama à propos de la description des mondes. Le plus souvent, ces explications interviennent au cours de la description de la *bhuvana-dīkṣā*; mais, dans le *Mṛg*, elles font partie du *vp* (ch. 13). De même, les limites de l'extension des cinq sortes de *karman* ont été données en termes de mondes (*śl.* 78-79).

[4] *śl.* 163.

[5] Noter la glose de *purataḥ*. Voir *śl.* 78-79, comm. et n. 7.

[6] Voir *vp*, 13, 138a. Le mot *guhyāṣṭaka* est le nom donné à la première huitaine des mondes de Pratiṣṭhā (liste en *SP3*, Pl. VII B).

[7] Voir *SP3*, p. 246, *śl.* 90 et n. 205 et 207: chaque terme dans cette liste de huit représente une famille. On relèvera que le mot "Devayoni" n'est pas utilisé par le *Mṛg* lui-même, qui ne parle, sous les noms de Paiśāca, etc., que de huit Cités divines (*vp*, 13, 143b-144).

[8] Mais voir le comm. aux *śl.* 78-79, où N.K. étend cette zone à tout le domaine de Pratiṣṭhā, qui comprend les Devayoni (sixième huitaine) et même une septième huitaine à leur suite. Nous ne savons comment rendre compte de la disparité entre les deux comm.

[9] Texte peu sûr (trois mss. ont *tathaiva* au lieu de *tayaiva*) et traduction problématique.

[10] Les *karman* védiques se trouvant dans la portion du cosmos que l'on vient de définir,

Ce qui va jusqu'à la base[11] des cinq huitaines étant le support des *karman* [ordinaires][12] est le Chemin "mondain". C'est là que doit s'opérer la suppression de l'obstacle que constituent les *saṃskāra* "mondains"[13]. La lieu où sont consommés les fruits du *karman* védique, c'est la partie [du Chemin] qui va jusqu'à la base de la huitaine des Devayoni. Donc, la suppression de l'obstacle que constituent ces *saṃskāra* doit se faire jusque-là, et jusque-là seulement. C'est ce qu'on veut nous faire comprendre.

Mais ne dit-on pas dans le *vidyāpāda*[14]:

> "En *buddhi* se trouvent les huit Cités subtiles des Immortels, et d'abord celle des Piśāca..."?

Si ces mondes sont dits là "subtils", pourquoi les dit-on ici "grossiers"? – J'explique. Dans la mesure où, jusqu'à Brahman[15], la majesté de ces mondes est multipliée à chaque degré par 64, ils sont encore quelque peu grossiers[16]. Donc il n'y a pas faute [à le déclarer].

---

pourquoi faut-il, selon N.K., s'en occuper lors de la purification du monde terrestre? On peut sans doute répondre que c'est pendant la traversée de la Terre (c'est une phase de la *bhuvana-dīkṣā*) que l'*ātman* risque de revêtir, ou même revêt nécessairement selon certains textes, un corps de brâhmane, avec lequel il fabrique du *karman* védique; il est alors normal d'accomplir à ce niveau les rites śivaïtes qui contrecarrent ce *karman*, tout en imaginant que leur effet se fait sentir à des niveaux plus élevés (exactement, selon la glose actuelle, dans les cinq huitaines inférieures du second des cinq étages cosmiques). Il reste que les fruits de *karman* védiques anciens, s'ils existent, sont déjà en attente là-haut, et que le rite actuel ne prétend pas les détruire: le disciple que l'on initie les y rencontrera nécessairement.

Le rite traite donc de façon différente les *karman* accumulés et les *karman* auxquels il donne naissance. Il est boîteux pour d'autres raisons encore: la relation qu'il essaie d'établir entre les diverses sortes de *karman* et les mondes est forcée, et la valeur purement négative qu'il accorde aux *saṃskāra* védiques n'est pas compatible avec sa forme même. Il nous semble évident qu'il provient d'une couche ancienne où la vision du cosmos était beaucoup plus simple et où la "purification" des *saṃskāra* védiques avait un tout autre sens. Voir nos remarques à ce sujet en *SP3*, pp: 272-273, n. 247. En ce qui concerne le *Mṛg*, il est difficile de décider la part qui revient au texte et celle qui revient au commentateur dans l'infléchissement de la vision primitive (dont il reste des traces ailleurs).

[11] Lire *budhnabhāga* avec T. 266 et T. 539.

[12] Nous prenons *karman* dans le sens où l'utilise la ligne 79a: actes ordinaires, ceux qui engendrent le *laukika-karman*. S'il fallait comprendre *karmabhūmi* dans le sens de "lieux où se fabrique le *karman*" (par opposition à *bhogabhūmi*, lieux où il se consomme), la glose de N.K. serait inacceptable.

[13] À nouveau, le mot *saṃskāra* est pris dans un sens très général. Voir n. 2.

[14] *vp*, 13, 143b.

[15] Lire *brahmāntam* avec T. 266 et T. 539. Le monde de Brahman est le plus élevé de la série de huit que l'on considère.

[16] Il semble que N.K. estime qu'à l'intérieur même de cette série, la majesté (ou peut-être simplement les dimensions?) croît selon une progression géométrique de raison 64. Nous ignorons la source de cet enseignement, mais peu importe: la possibilité même de la progression implique une

Il dit maintenant comment supprimer l'obstacle[1] que constituent les *saṃskāra* mentionnés par la tradition védique:

> **159b-160a.** [Ces *saṃskāra* sont les suivants:] l'implantation de l'embryon, la production d'un mâle, le tracé des frontières, le rite de naissance, le [don du] nom, la première sortie, la première nourriture, la mèche;
>
> **160b-161.** l'observance; les observances liées à l'étude du Veda; ensuite le don de la vache; l'union des mains; puis les sacrifices de choses cuites, les sacrifices de *haviṣ*, les sacrifices de *soma*; les sessions; l'observance de l'ermite forestier, celle de l'ascète itinérant et les vertus.

Les [premiers] *saṃskāra*, depuis l'implantation de l'embryon (*garbhādhāna*) jusqu'à la première sortie, qui a pour objet de montrer [au bébé] la Lune et le

---

certaine "grossièreté". Ce plaidoyer a certainement pour but d'écarter une interprétation du *śloka* selon laquelle les niveaux cosmiques qu'il mentionne nous laisseraient à l'intérieur même du *bhrahmāṇḍa*, où l'on sait que les divinités dont le modèle subtil se trouve dans les cieux supérieurs se présentent avec une forme "grossière" (voir *vp*, 13, 143b-144, comm.). Il est fort possible que tel soit pourtant le sens des instructions du *Mṛg*, ou tout au moins du texte plus ancien dont il s'inspire. La question mériterait une étude spéciale.

[1] La réponse au "comment" n'est pas donnée dans le texte lui-même (mais un fragment peut s'en être perdu), à moins qu'on ne considère que la fin du *śl.* 162 donne la technique générale, applicable dans tous les cas.

Nous donnons en appendice (App. II) la liste des *saṃskāra* tirée de ce passage du *Mṛg*, avec les précisions qu'apporte N. Ces dernières s'appuient sur un texte, inconnu de nos jours, qui sert également de source à Aghoraśiva (le fragment en prose cité par BHATT à la p. 178 de son éd. et provenant de *AP*, p. 312, n'en est qu'un résumé; mais la partie utile est donnée intégralement en *AP*, pp. 420-421).

On trouvera beaucoup plus de détails en *SvT*, 10, 386-412: ce Tantra, complété par le comm. de Kṣemarāja, explique les termes, indique les étapes de la vie d'un *dvija* où intervient chacun des *saṃskāra* mentionnés, enfin discute les difficultés apparentes (par ex. le fait qu'un *aśvamedha* soit enjoint pour un brâhmane). La liste qu'il admet est à peu près la nôtre, avec quelques variantes minimes que nous signalons; mais les huit *guṇa* sont comptés séparément. Le *TĀ* (15, 498-505) suit le *SvT*.

Dans sa traduction de ce dernier texte (*Luce delle Sacre Scritture*, p. 500, n. 230), Raniero GNOLI a déjà noté que la fixation à 40 du nombre des *saṃskāra* est due à Gautama. Une comparaison de la liste donnée par cet auteur (voir *Gautamadharmasūtra*, avec le comm. de Haradatta, Poona 1910) avec les listes śivaïtes fait apparaître des différences appréciables (voir les notes de l'App. II); et par ailleurs, nos auteurs ne sont pas toujours en accord avec Gautama dans l'interprétation des rites qu'ils retiennent.

Soleil, il faut les effectuer en suivant la technique indiquée pour les *saṃskāra* du Feu[2]. C'est pourquoi on les nomme "obstacles" (?)[3]. Et tout [le reste?], il faut l'effectuer avec le *mantra* du Cœur, en vertu de ce qui va être dit[4].

L'observance (*vrata*), c'est l'*upanayana*. Les quatre observances liées à l'étude du Veda (*vedavrata*) en sont des annexes. Ce sont: les oblations sacrificielles (*aiṣṭika*); les oblations [de choses bouillies] qui se font avec une louche (*dārvika*); celles concernant les créatures (? *bhautika*); et celles de *soma* (*saumika*)[5]. Il faut les "purifier". Et il y en a encore d'autres: sept appelées "observances relatives à la ceinture" (*mekhalāvrata*) et sept appelées "observances disciplinaires" (*caryāvrata*), à savoir: celle de Bhūteśa, celle de Paśupati, etc. Ceci est dit dans le *Pārameśvara*:

> "Dans cette 'attache du cordon' (*vratabandha*), quatorze *vrata* sont à purifier. Il y a d'abord les sept *mekhalāvrata*, qui concernent successivement la ceinture (*mekhalā*), le bâton (*daṇḍa*), la peau d'antilope (*ajina*), les trois périodes de la vie (*tryāyuṣa*)[6], la Sandhyā,l'adoration du Feu et la mendicité. Les *caryāvrata* à purifier concernent respectivement le Seigneur des créatures, Paśupati, les Gaṇa, Gaṇeśvara, Unmatta, Asidhārā et Gaṇeśa[7]."

"Ensuite, la vache" – le *saṃskāra* nommé "don d'une vache" (*godāna*); puis ce *saṃskāra* spécial qu'est le mariage (*vivāha*): il faut "purifier" cela.

Sont à "purifier" ensuite: les sept sacrifices de choses cuites (*pākayajña*), les sept sacrifices de *havis* (*haviryajña*) et les sept sacrifices de *soma* (*somasaṃstha*). Il est dit à ce propos:

---

[2] C.-à-d. en offrant des oblations avec les cinq *brahmamantra*, et un hommage avec HṚD. Voir 6, 9b-10a.

[3] Le texte est prob. corrompu. Signalons la lecture *tataś ca pratibandho vidheya* (B, T. 266, T. 539), qui ne semble pas avoir grand sens. Avec la leçon imprimée, il faut comprendre que le fait qu'on refasse les *saṃskāra* védiques avec des *mantra* śivaïtes montre qu'en eux-mêmes (lorsqu'ils sont accomplis avec les *m.* védiques), ils constituent des obstacles – raisonnement qui prend les choses à rebours...

[4] Voir ligne 162b.

[5] Même liste de *vedavrata* en *AP*; presque la même (avec *pārvika* au lieu de *dārvika*) en *SvT*. En revanche, aucun des auteurs de Dharma que cite KANE à ce sujet (*HDh* II, pp. 370-374) n'en a de semblable.

[6] Voir *SvT*, 10, 389b, comm.: *tryāyuṣaṃ bhasmatripuṇḍrakam*. Le rite consiste en effet à tracer sur le front du jeune homme trois raies de cendre, qui symbolisent l'enfance, la jeunesse et l'âge adulte.

[7] *Ibid.*, 391: *ghṛteśa* au lieu de *gaṇeśa*, ce qui semble meilleur à première vue, puisqu'un *gāṇeśvara* a déjà été mentionné. Mais toutes nos sources ont *gaṇeśam*; et comme il y a plusieurs *vrata* dont le nom est construit sur Gaṇeśa ou sur Gaṇapati (voir Kane, *HDh* V, p. 292), nous acceptons ce terme, au moins provisoirement. Ces *caryāvrata*, à propos desquels Kṣemarāja fait remarquer qu'ils sont enjoints dans les Écritures śivaïtes (ou dans le *Pārameśvara*?), mais appartiennent à des rameaux brisés du Veda et ne sont plus pratiqués de ses jours, ont l'air d'être des sortes de pénitences.

> "Les sacrifices de choses cuites[8] qu'il faut 'purifier' sont ceux qui sont faits à l'occasion des *aṣṭakā*, des *parvan*, des *śrāddha*, du mois de Śrāvaṇa, de l'offrande des prémices, des mois de Caitra et d'Āśvina.
>
> Les sacrifices de *havis*[9] qu'il faut 'purifier' sont: l'*ādheya*, l'*agnihotra*, les sacrifices de Nouvelle et de Pleine Lune, ceux des quatre mois [de pluie], le *paśubandha* et le *sautrāmaṇi*."

Et encore:

> "Les sept sacrifices de *soma*[10] qu'il faut 'purifier' sont: l'*agniṣṭoma*, l'*atyagniṣṭoma*, l'*ukthya*, le *ṣoḍaśika*, le *vājapeya*, l'*atirātra* et l'*aptoryāma*."

Les sessions (*sattra*)[11] sont onze: Pieds d'Or, Peau d'Or, etc.; et il s'y ajoute le Sacrifice du Cheval (*aśvamedha*). [Puis viennent] les deux observances de l'ermite forestier et de l'ascète errant (*vānaprastha* et *parivrāj*). Il faut encore "purifier" les rites funéraires (*antyeṣṭi*)[12] et les huit vertus de l'âme (*ātmaguṇa*): la compassion , le non-attachement, et les autres. Il est dit à ce propos:

> "Les onze sacrifices védiques dont le nom commence par 'or'[13] sont: Pieds d'Or, Peau d'Or, Embryon d'Or, Moelle d'Or, Os d'Or, Sexe d'Or, Éclat d'Or, Nombril d'Or, Gorge d'Or, Oreilles d'Or et Yeux d'Or[14]. Le sacrifice du Cheval et les onze sacrifices védiques dont le nom commence par 'or' sont à 'purifier', ainsi que celui de l'ermite forestier et de l'ascète itinérant – et l'*antyeṣṭi* par-dessus. Les sages purifient encore les vertus de l'âme, à savoir: la compassion, le contentement, l'absence de jalousie, la

---

[8] Gautama a *āgrahāyaṇī* au lieu d'*āgrāyaṇī* des textes śivaïtes – ce qui est tout différent. Cette liste de Gautama est citée, avec la suivante, en KANE, *HDh* II, p. 194. Pour les *aṣṭakā*, voir *SP3*, p. 634, n. 32.

[9] La liste de Gautama bloque en un seul terme *darśa* et *pūrṇamāsa* et ajoute *āgrayaṇa* en 4ème rang. Le *SvT* (10, 400b) lit *āgneya* au lieu d'*ādheya*, ce que le comm. explique: *araṇikrameṇa agnyānayanam*. Le terme usuel est *agnyādheya*.

[10] Voir Gautama, 8, 21: même liste.

[11] Nos *saṃskāra* N° 37 à N° 40 ne sont pas mentionnés par Gautama, qui clôt sa liste avec les 7 *somasaṃstha* (voir App. II); ils ne le sont pas davantage par les autres auteurs de Dharma cités par KANE en *HDh* II, pp. 1239 *sq*.

[12] L'*antyeṣṭi* n'était pas nommée dans le texte. Voir App. II pour les opinions légèrement divergentes des auteurs śivaïtes sur ce point.

[13] Notre texte ici semble décidément corrompu. La plupart des mss. en omettent d'ailleurs une ligne et lisent: *aśvamedhapārivrājyam...*, perdant ainsi un élément de la liste, le *vanavāsa*. Le texte cité par A. (*AP*, p. 420) et qui semble être le même que le *Pārameśvara*, source de N.K., a quatre lignes très proches de nos quatre premières, mais avec une meilleure séquence:

1ère l.: *aśvamedho hiraṇyādyais sattrair yuktas tu tāni ca*/
2ème et 3ème l.: nos lignes 1 et 2 (aux fautes près);
4ème l.: *vanavāsaḥ parivrājyam antyeṣṭis tu guṇais saha*/

[14] *SvT*, 10, 404b-405 a une liste un peu différente (voir App. II, notes) et qui n'a que dix termes. Kṣemarāja explique qu'il s'agit de rites où l'on dépose de l'or sur telle ou telle partie de l'animal (oiseau ou autre) dont l'autel du Feu a pris la forme.

tranquillité[15], la pureté, l'attention portée à ce qui est de bon augure[16], la générosité et l'activité[17]."

Ceci fait:

> **162.** Il faudra en outre "purifier", à partir du *bhuvarloka* et
> de la façon indiquée plus haut, les privilèges divins ordinaires.
> Tous ces *saṃskāra*, [on les accomplira] avec HṚDAYA.

Ensuite, après cela, il faut purifier, selon la méthode expliquée plus haut, les privilèges divins ordinaires, c.-à-d. communs[1]; et ceci, dans tous les rituels de *dīkṣā*, même ceux qui sont faits au profit de personnes appartenant à d'autres classes [que la classe brâhmanique][2]. Cela se fera au cours de la purification du monde intermédiaire et des suivants[3], qui sont ceux des Devayoni, les Piśāca et les autres.

---

[15] *SvT*, 10, 409b-411a reproduit exactement la liste de Gautama, 8, 24, qui donne les *guṇa* dans un ordre différent de celui que nous avons ici et lit *kṣānti* là où nous avons *śānti*. Selon Kśemarāja, ces huit qualités sont des qualités de l'organe interne, de la voix, etc., et non pas de l'*ātman* lui-même – ce qui est évident puisque ce dernier est Pure Conscience.

Pas plus que Gautama, le *SvT* ne considère que la collation et la "purification" des huit *ātmaguṇa* est l'un des 40 *saṃskāra*. Il arrive cependant au nombre voulu en comptant l'*antyeṣṭi* séparément (mais Kṣemarāja le lit autrement: voir App. II).

[16] *Ibid.*, comm.: *maṅgaladravyāṇāṃ darśaṇa-sparśana-cintanāni maṅgalam*; soit: "Le *maṅgala*, c'est le fait de voir, toucher et penser des choses de bon augure."

[17] *Ibid.*: *akleśāvaha-karmakāritvam anāyāsaḥ*. Ce serait alors l'aisance dans le travail plutôt que l'activité.

[1] On peut comprendre ce *divyādhikāra* comme la possession des pouvoirs ou privilèges (selon *SvT*, 10, 416, il s'agit d'*aṇimādi*) qui caractérisent tous les êtres divins en général. Il est dit "commun" parce qu'il n'est pas l'apanage de tel ou tel d'entre eux, qu'il distinguerait ainsi des autres. Le rituel fait acquérir ces privilèges à l'initié, puis l'en débarrasse, comme des qualifications précédentes.

Le rite se présente de façon naturelle dans les ouvrages où la *bhuvana-dīkṣā* fait passer successivement le disciple par la série ascendante des matrices du monde terrestre – le dernier étage étant une matrice de brâhmane –; car il est normal que la progression se poursuive par l'accès aux matrices divines. Le rite se comprend moins aisément dans la perspective du *Mṛg* et des textes apparentés, ce dont témoignent les explications embarrassées des commentateurs, à qui il revient de justifier les instructions des textes et de distinguer le rite actuel de la "purification" des Devayoni qui est prévue au moment de la traversée de leur niveau (le *tattva* "buddhi"). Voir *śl.* 158b-159a, n. 10: les difficultés sont ici du même ordre.

[2] Cette remarque montre que le *divyādhikāra* est conçu comme la récompense d'actes védiques. Dans ce cas, il est naturellement lié aux personnes qui ont pu accomplir de tels actes: les brâhmanes, en tout cas les *dvija* au sens védique du terme. Mais, puisque le disciple a pu être un brâhmane dans une vie antérieure, et surtout puisqu'il vient de passer par la condition de brâhmane pendant la *dīkṣā* elle-même, le rite doit se faire pour toutes les classes.

Tous les *saṃskāra* doivent se faire avec le *mantra* du Cœur, comme on l'a déjà dit[4].

Maintenant, le rite qui concerne les *saṃskāra* védiques ne doit-il se faire que dans la purification par la Voie des mondes? Il le nie:

> **163.** Ailleurs aussi [on fera de même], jusqu'à la limite de l'extension des *karman* védiques[1] et pas au-dessous des "Terres d'activité"[2].
>
> Quand tout [le rituel] est accompli[3], il faut unir [l'*ātman*] au Séjour Suprême.

Ces mêmes rites doivent être accomplis partout où existent les *karman* védiques, c.-à-d., comme on l'a dit plus haut, jusqu'à la huitaine des Devayoni.

---

[3] Litt.: "par la purification...". Le terme *antaraloka* (syn. d'*antarikṣa*) glose le "*bhuvarloka*" du texte. La série à laquelle il est fait allusion est celle des mondes qui, pour le *Mṛg*, sont au-dessus de la Terre tout en étant encore dans l'Œuf de Brahman. Ce sont les six mondes que la cosmographie pourânique connaît bien: Bhuvar, Svar, Mahar, Jana, Tapas et Satya (*vp*, 13, 115-119), auxquels s'ajoutent les deux mondes de Viṣṇu et de Rudra (*ibid.*, 120). Si notre texte est correct, la forme du comm. montre que N.K. associe à ces huit mondes les huit groupes de divinités qui constituent la classe des Devayoni. Le commentateur est en accord avec tous les textes śivaïtes en admettant que les êtres divins dont la forme subtile est en *buddhi* (*vp*, 13, 143b-144) résident dans ces mondes sous une forme grossière (au sens habituel du terme *sthūla*; pas au sens où, selon N.K., le prenait la ligne 158b). Mais le rapprochement qu'il semble vouloir faire entre une série de divinités qui se termine par les familles de Soma, Prajāpati et Brahman et une série de mondes dont les trois derniers, dans le même ordre ascendant, sont ceux de Brahman, Viṣṇu et Rudra, n'est pas évident et paraît même difficile (voir *SP3*, pp. 248-249, n. 207). Le *Mṛg* ne le suggère pas; et il en va de même, à notre connaissance, des Āgama qui donnent quelques détails sur le peuplement des mondes en question. Voir par ex. *MatP*, *vp*, 23, 45-52 (vision classique) ou *SvT*, 10, 422-611 (vision "tantrique").

[4] C'est N.K. lui-même qui l'a dit (159b-160a, comm.) et non le texte. Les autres ouvrages précisent qu'il faut offrir au Feu des oblations avec ce *mantra* (éventuellement associé à d'autres *m.* śivaïtes), pour chaque *saṃskāra*.

[1] Voir *śl.* 158b-159a et n. 10 *ad loc.*

[2] La formule est obscure, et la glose de N.K. ne l'éclaire pas.

[3] Ou: quand il n'y a plus de *karman* à consommer? De toutes façons, la *dīkṣā* comprend la traversée de tous les mondes possibles, et il ne faut pas interpréter la phrase comme signifiant "quand le rite dont on parle est terminé". Le texte n'a pas à nous donner tous les détails du rituel, son intention étant, non de décrire une *bhuvana-dīkṣā* complète, mais d'ajouter à sa description de la *kalā-dīkṣā* quelques traits spécifiques, pas mentionnés auparavant.

"Ailleurs aussi", c.-à-d. dans [les *dīkṣā* selon] les Chemins des *tattva*, des *kalā*, des mots, des phonèmes et des *mantra*. Mais il ne faut pas faire ces *saṃskāra* au-dessous du *bhuvarloka*.

Quand tout le rituel est accompli, il faut unir [l'*ātman*] à Parameśvara, selon la méthode décrite. Il n'y a pas là de répétition inutile de l'enseignement relatif à l'Union (*yojana*)[4], puisqu'il s'agit simplement d'indiquer la conclusion de la méthode actuelle.

Fin du rituel dans tous les cas

> **164-165ab$_1$.** Ensuite, lorsque le disciple s'est prosterné devant toutes les Demeures, et que le maître a offert les oblations destinées à réparer les "trous", ce dernier se lève, annonce ce qu'il a accompli[1], honore [Śiva], Lui donne l'*arghya* et se prosterne [devant Lui] en chantant des hymnes de louanges.
>
> Puis il Lui demande pardon et Le congédie de la Cité et du Feu.

Ensuite – après cela –, lorsque le *śiṣya* a fait le salut – la salutation – devant le Bienheureux qui siège dans tous les supports: le *maṇḍala*, le Vase, etc., [le *deśika*] fait un *homa* selon la méthode exposée plus haut, [en offrant des oblations] dans les lieux nommés "ātman", "vidyā" et "śiva", pour effacer les défauts concernant respectivement le corps, la voix et la pensée[2]. Il se lève alors et annonce à Bhagavat que le rituel est accompli. Puis, après Lui avoir rendu hommage et Lui avoir donné l'*arghya*, il se prosterne en Le louant. Ensuite il dit "Pardonne!" et Le congédie du *maṇḍala* et du Feu[3].

> **165b$_2$-166a.** Le *guru*, après avoir consommé de la nourriture sacrificielle, s'installe sur une aire pure, accompagné des

---

[4] Il a été donné à propos de la *kalā-dīkṣā*.

[1] Même formule qu'au *śl.* 56a.

[2] Lire *kāyika-vācika-* avec T. 677 pour respecter la progression normale. Voir *SP3*, p. 337, n. 393 et [218d]. On a vu pour le même rite une méthode différente en 7, 96b-97a.

[3] Ces quelques rites marquent la fin de la *dīkṣā* proprement dite, quelle qu'en ait été la Voie ou la portée.

> disciples, maîtres d'eux-mêmes, pour lesquels ce qui devait se faire a été fait.

Ensuite – après cela – sur un emplacement pur, le *guru*, qui a consommé le *haviṣya*, c.-à-d. ce qui, tubercules, racines, fruits, etc., est bon pour l'oblation (*havis*), s'installe avec les disciples à l'esprit maîtrisé, qui ont été purifiés par sa vision et pour lesquels les choses dont on a dit qu'il fallait les faire ont été faites[1].

> **166b-167a.** Il doit alors établir la Cité du Seigneur Caṇḍeśa, qui est un [demi.] cercle ayant [comme rayon] les quatre cinquièmes [du côté d'un carré]. Le culte [de Caṇḍeśa] se fait [là-dessus], comme celui de Śiva.

Après, il faut faire le *maṇḍala* du Seigneur Caṇḍeśvara. Comment est-il? Il le dit: "rond", c.-à-d. arrondi, car il est en forme de demi-Lune. On a dit en effet dans la portion concernant les *yāga*[1]:

> "Pour Caṇḍeśa et les Vidyā donneuses du nectar d'immortalité, [le *maṇḍala*] sera blanc, en forme de demi-Lune."[2]

Avec une corde dont la longueur est les 4/5 du côté d'un "champ" carré[3], on trace un cercle, jusqu'à ce qu'on obtienne une demi-Lune[4]. Au centre, on dessine un lotus, et on fait le culte (*yāga*)[5] là-dessus, selon la règle donnée pour le culte principal. Il est dit en effet dans le *Svāyambhuva*[6]:

> "Ôtant le cinquième de la mesure indiquée, prendre une corde ayant pour longueur ce qui reste et la faire tourner de façon à avoir une demi-Lune. Au milieu, dessiner un lotus ayant huit pétales et un réceptacle, large de 32 doigts ou d'une coudée[7]."

---

[1] Les *saṃskāra* de la *dīkṣā*.

[1] Noter à nouveau *yāga* dans le sens de *maṇḍala* dans l'expression *yāgaprakaraṇa*.

[2] *śl.* 36b.

[3] Cela représente approximativement une demi-diagonale.

[4] Pour les Amṛtavidyā, cette forme évoque sans doute la Lune et son *amṛta*. Pour Caṇḍeśa, elle évoque la hachette arrondie (*ṭanka*) qui est son arme spécifique, celle avec laquelle il a tranché la jambe de son père (légende contenue dans le *Periyapurāṇam* tamoul, résumée par RAO, *EHI*, vol. 2, pp. 205-207). Voir *SP1*, p. 280, *śl.* 5, où il est aussi question d'adorer Caṇḍeśa sur un *maṇḍala* "en forme de demi-lune ou de cognée". La même forme est donnée aux *kuṇḍa* destinés aux *homa* faits en faveur de ce Dieu (dessin en *Rau* I, face à p. 54).

[5] Ici, le mot a le sens habituel de *pūjā*, non celui de *maṇḍala*.

[6] *Svā*, 26, 2-3 (selon T. 39, p. 102, qui présente quelques variantes).

[7] Si la mesure indiquée, 32 *aṅgula* ou un *kara* (=24 *aṅg.*), est bien celle du lotus, il s'agit d'un

167b-168a. Cependant, ô toi, le meilleur des deux-fois-nés, sache qu'il ne faut pas reprendre, pour les utiliser ailleurs[1], les guirlandes, les pâtes parfumées, les substances fumigènes, etc. qui se trouvent à l'intérieur des raies de poudres.

Cependant, voici une différence entre [ce *yāga*] et le *yāga* principal: après que le Seigneur Caṇḍa est "descendu" [dans le *maṇḍala*], quoi que ce soit qui se trouve à l'intérieur des raies de poudres que l'on a tracées [est interdit]: il ne faut pas s'en saisir pour l'utiliser ailleurs[2].

168b-169a. Les disciples[1] qui doivent suivre les règles ont fait leurs ablutions; ils sont purs, ils ont pris l'*ācamana*, ils ont adoré Caṇḍa et se sont prosternés devant lui. [Le *guru*] leur déclare les règles en la présence [de ce Dieu].

Ensuite, aux disciples qui, du fait qu'ils ont reçu une *dīkṣā* "avec exigences", devront suivre les règles [imposées], qui ont fait leurs ablutions, dont le cœur est pur, qui ont pris l'*ācamana* comme il faut, qui ont adoré Caṇḍa et se sont prosternés devant lui, [le *guru,*] devant [Caṇḍa], énonce les règles que l'on va dire.

En mettant *śiṣyā* au pluriel, on enseigne que plusieurs disciples peuvent être initiés en même temps[2]. Il est dit en effet dans le *Pauṣkara*:

"On fera la *dīkṣā* pour un, deux ou trois [disciples]."

---

grand lotus, et donc d'un grand *maṇḍala*. Voir *śl.* 47a.

[1] Relevons la leçon *iti tatra* que donnent A, B, T. 266 et T. 539. Il faudrait alors lire simplement "pour les utiliser", et ajouter à la fin: "telle est la règle ici". Mais N.K. glose visiblement *itaratra*.

[2] Ou: "à une autre occasion".

La règle rappelle l'interdit sévère qui pèse sur le *nirmālya* de Caṇḍa (voir *SP2*, pp.266 à 288; en partic. p. 270 pour la classification du *nirmālya*).

On se souviendra qu'un *maṇḍala* est en fait une surface entièrement couverte de poudres colorées, et qu'interdire de prendre ce qui est "à l'intérieur des raies de poudre" revient à interdire tout ce que l'on a offert à Caṇḍa en le déposant sur sa Cité.

[1] Le mot *śiṣyān*, qui est impliqué par le comm. et présent dans le *śl.* imprimé, ne se trouve dans aucun des quatre mss. dont nous disposons. Tous ont *śambhoḥ* à la place. Le *śloka* se lirait alors: "Les [disciples] qui doivent...; ils ont adoré [Caṇḍa].... [Le *guru*] leur déclare les règles en présence de Śambhu (Śiva) qui a pris la forme de Caṇḍa." Cette lecture s'accorderait beaucoup mieux avec le *śl.* suivant. On pourrait, si l'on veut, imaginer un *śiṣyān* (non attesté) à la place de *snātān*.

[2] La remarque aurait pu venir plus tôt. On parlait déjà des disciples au pluriel à la ligne 166a.

Maintenant, pour quelle raison celui-là même qui a reçu la *dīkṣā* doit-il suivre les règles [de discipline], de sorte qu'il faille proclamer ces règles au disciple en présence de Caṇḍa? [Indra] le dit:

> **169b-170a.** En effet, celui qui a commis un délit, et pour qui la Śakti se manifeste sous la forme de Brahman ou d'un autre [Kāraṇeśa], c'est Śambhu lui-même qui, sous la forme de Caṇḍa, l'emprisonne[1]; et ceci, même s'il avait été totalement purifié.

Car celui qui est en état de péché parce qu'il a transgressé les règles ordonnées par Parameśvara, et pour qui la Śakti [de Śiva] se manifeste sous la forme d'un Kāraṇeśvara, Brahman ou un autre[2], Parameśvara lui-même, sous la forme de Caṇḍeśvara[3], l'emprisonne: il place cet *aṇu* dans des matrices de démons de la famille de Brahman ou d'un autre – et ceci, même s'il a reçu cette excellente purification nommée *dīkṣā*. Bien que ceci ait déjà été expliqué[4], c'est exposé ici en vue de préciser le comportement [de l'initié].

Il énonce maintenant ces règles[1]:

> **170b-173a.** Médire de Śiva, de la Science de Śiva, du *guru*, d'Agni, des adorateurs de Śiva; enjamber l'ombre des *dīkṣita*, les choses qui servent au culte de Śiva, les guirlandes

---

[1] Traduit en fonction du comm. On aurait pu comprendre autrement:
"Śambhu place cet *aṇu* sous la juridiction de sa Śakti manifestée sous la forme de Brahman etc., *en le liant* [à des matrices]..."

[2] L'idée sous-jacente semble être la suivante: ce ne sont pas Brahman, etc. qui agissent de leur propre chef pour punir l'*aṇu*, mais Śiva lui même, par sa Śakti qui utilise ces Dieux comme instruments.

Le composé se lirait plus naturellement "dont la *śakti* est manifestée par..."; mais nous ne voyons pas ce que cela pourrait signifier pour l'*aṇu* qui a reçu une *dīkṣā*.

[3] Voir *SP3*, p. 425, n. 459, où des textes semblables sont cités.

[4] Voir *śl.* 138b-143. La menace ici pèse sur les *sāpekṣa-dīkṣita*, pour qui le rite de l'abandon du *puryaṣṭaka* n'a pas été accompli.

[1] Pour cette section, voir *SP3*, pp. 144-146 (avec renvoi à *SP2* à propos du *nirmālya*). Les règles étaient énoncées là à la fin de la *viśeṣadīkṣā*, que ne reconnaît pas le *Mṛg*.

Il manque l'injonction essentielle: "adorer chaque jour Śiva, Agni et le *guru*". Mais, d'une part, elle est évidente, et d'ailleurs implicite sous nombre d'autres instructions (voir par ex. ici *śl.* 117 ou *cp*, 1, 107); d'autre part, notre texte n'a voulu mentionner ici que les fautes par commission, et non les fautes par omission.

> d'offrande, ou donner ou utiliser [ces produits et ces fleurs]; faire de même pour les objets qui sont en rapport avec le Gérant des propriétés et de la parole du Seigneur; consommer le riz de ceux qui vivent de Lui, celui des personnes rendues impures par une naissance ou une mort, ou celui des femmes en menstrues: telles sont les grandes fosses des conventions.
>
> Celui qui craint de tomber doit se conduire de façon à les éviter. Le Seigneur lui-même l'a dit.

La médisance (*nindā*) envers le Seigneur Śiva, ou la Science qu'Il a enseignée, ou le *guru*, ou Agni, ou toute personne qui fait régulièrement le culte de Śiva, est cause de chute. L'enjambement de l'ombre du *dīkṣita*; des *aṅga* du culte de Śiva, c.-à-d. du matériel de *pūjā*; des guirlandes d'offrande (*balisraj*) à Śiva, utilisées ou destinées à l'être: même chose. Donner ou utiliser cela: don[2] ou jouissance personnelle de ce qui a rapport à Śiva et des guirlandes d'offrande. En outre [on considère] celui qui a autorité sur les propriétés du Seigneur (*īśasva*) – c.-à-d. sur les choses du Seigneur – et sur les paroles du Seigneur (*īśaśabda*, glosé par *īśvaravyapadeśa*)[3]: c'est Caṇḍanātha. Enjamber, utiliser ou donner ce qui a rapport à lui, et les guirlandes d'offrande [le concernant], est cause de chute[4]. En outre, manger le riz de "ceux qui vivent de Lui", c.-à-d. ceux qui gagnent leur vie grâce à leur relation avec Parameśvara[5]; ou du riz venant de personnes impures à cause d'une naissance ou d'un décès, ou de femmes en menstrues – toutes ces choses sont appelées "fosses" (*garta*) ou "trous" parce qu'elles sont comme des "fosses" [dans?] les règles (ou conventions). Celui qui craint de tomber dans ces fosses doit se conduire de façon à les éviter. Parameśvara lui-même l'a ordonné.

---

[2] Un passage du comm. manquait aux mss. utilisés par Bhatt. Voici ce qu'il faut lire après le "*iti*" de la 4ème ligne: *tasya tatsambandhino balisrajāṃ ca dānopabhogau / tathā īśasve śivadravye ca śabde ca īśvaravyapadeśe yo' dhikṛtaś caṇḍanāthas tasya sambandhino balisrajāṃ ca laṅghanaṃ bhakṣaṇaṃ dānaṃ ca patanahetuḥ / kiṃ ca...* (T. 539, peu différent de T. 677).

[3] On sait que Caṇḍa a autorité sur les restes de Śiva. Le *Mṛg* le présente en outre comme régisseur de Ses propriétés (voir aussi Krishna SASTRI, *South-Indian Images...*, p. 161, n. 3) et intendant de Sa parole. La seconde fonction signifie probablement qu'il enregistre les ordres du Dieu, surveille leur exécution – et punit les contrevenants, comme on vient de le dire (*śl.* 169b-170a). Voir aussi *SP2*, p. 266, *śl.* 57, qui pourrait faire penser que Caṇḍa transmet même les ordres de Śiva.

[4] Le passage qui précède définit les deux formes principales de *nirmālya*: celui de Śiva et celui de Caṇḍa (Voir *SP2*, p. 272).

[5] S'il s'agit des servants réguliers des temples śivaïtes, cela montre le fossé qui sépare ces serviteurs "payés" des *ācārya* proprement dits qui, à l'époque de la rédaction des Āgama et même du comm. de N.K., devaient être peu nombreux. Voir plus loin, *cp*, 1, 81 et *SP3*, pp. 486-491, n. 47.

> **173b-174a.** Les autres règles de conduite[1] concernant ceux qui se tiennent dans la voie de Śiva seront dites dans la section du comportement; car le comportement (*caryā*), c'est la façon d'aller (*caraṇa*).

Les *samayācāra* autres que les précédents, et qui concernent ceux qui se tiennent sur le chemin de Śiva, seront dits dans le *caryāpāda*. La façon d'aller (*ācaraṇa*), c'est le comportement (*caryā*). Par l'énoncé de la *caryā*, tout ce qui a trait à la conduite sera dit.

> **174b-175a.** [Le *guru*] doit alors satisfaire le Seigneur Caṇḍa [en lui faisant] dans le Feu mille ou cent [oblations] du reste des offrandes.
>
> Puis, en disant "Pardonne!", il le congédie.

Ensuite, il satisfait Caṇḍanātha par 1000, 500 ou 100 oblations de ce qui reste du *homa* de Śiva: beurre clarifié, etc. Puis il se prosterne, chante des louanges, et accomplit le rite de Congé en demandant "Pardon!"

> **175b-176a.** Ensuite[1], dans une direction favorable, sur une aire marquée du *svastika*, le *guru* doit donner [au disciple] la douche finale (*avabhṛtha*): d'abord avec l'eau-d'Astra, puis avec celle du Vase de Śiva.

> **176b-177a.** Le [disciple ainsi douché] peut maintenant prétendre à prononcer les *mantra* qui détruisent le mal. Même les gouttes qui rejaillissent [lors de cette douche] sont sans comparaison avec les rites d'apaisement [connus] des hommes ordinaires.

Ensuite – après cela – dans l'une des directions suivantes: Est, Nord ou Ouest; sur une surface portant le signe du *svastika*[2], [le *guru*] doit accomplir [sur le disciple] l'*avabhṛtha*, c.-à-d. la "douche [d'eau] sacrificielle" (*yajñābhiṣeka*), avec l'eau du Vase de Śiva, en commençant par l'eau-d'Astra[3].

---

[1] Litt.: "Les conduites réglées". Tout le *śloka* joue sur la racine "*car*", utilisée quatre fois.

[1] Ces deux *śl.* ont été cités en *SP3*, p. 421 sous [244g]; mais la dernière ligne était là mal traduite (p. 424).

[2] Rappelons que c'est un signe de bon augure, comme son nom lui-même le montre. On fait

Celui qui a été baigné avec cet *avabhṛtha*[4] du sacrifice de Śiva est maintenant apte à prononcer les *mantra*[5], après s'être appuyé sur [la pensée que] le Suprême est présent [en lui]. Et même si l'on n'a pas l'intention de prononcer des *mantra*[6], les gouttes mêmes qui jaillissent de là sont sans comparaison avec les rites d'apaisement célébrés dans les écoles des *paśu*. Car ces gouttes font accéder à ce Bien suprême (*niśreyasa*) qui est hors de portée de ces rites d'apaisement.

> **177b-179a.** Après cela, le [disciple] plein de foi se prosterne devant le *guru* et lui fait hommage de tout ce qu'il possède.
>
> Avec la permission du *guru*, le Fils (*putraka*) organise sa vie comme il l'entend; tandis que le *deśika* et le *sādhaka*, toujours avec sa permission, vaquent à leurs obligations respectives, après leur consécration (*abhiṣeka*).

Après le bain d'*avabhṛtha*, le [disciple] plein de foi se prosterne et honore le *guru* par le don (*dakṣiṇā*) de tout ce qu'il possède. Le *putraka*[1], avec sa permission, organise sa vie comme il veut. L'excellent *deśika* et le *sādhaka*[2] – c.-à-d. l'*ācārya* et le *sādhaka* – après avoir reçu un *abhiṣeka*, font avec diligence leurs besognes propres, c.-à-d. vaquent aux occupations dont on parlera[3], avec la permission du *guru*.

---

asseoir le disciple sur cet emplacement.

[3] L'eau-d'Astra est celle de la *vardhanī* ou *karkarī* (voir 7, 24-25) qui avait été placée à côté du Vase de Śiva (*ibid.*, 19b-23).

[4] Voir *SP3*, p. 416, *śl.* 244 et n. 458 à la p. 424.

[5] Litt.: "Qu'il soit apte..." Cette indication montre que le souci majeur de notre Āgama est la maîtrise des Mantra. Voir Intr.

[6] Tout *dīkṣita* (sauf les *lokadharmin*) sera amené à en prononcer dans ses cultes, donc la remarque ne le concerne pas. Peut-être pense-t-on aux personnes présentes, sur lesquelles peuvent tomber quelques-unes de ces gouttes d'eau-de-Śiva.

[1] Sur le *putraka*, voir *SP3*, pp. 416-424, n. 457.

[2] Ce *śloka* sert évidemment d'introduction à la section suivante, qui pourrait être érigée en *paṭala* indépendant.

Notons que les termes de *sādhaka* et *deśika* ne s'appliquent pas au disciple qui sort de l'*avabhṛtha*. Il faut lire tout ce passage au futur.

[3] Dans le *caryāpāda*.

B. CONSÉCRATION DU MAÎTRE

Puisque [Indra] vient de mentionner l'obtention de l'*abhiṣeka*, le Muni, désirant savoir ce qu'est cette consécration, l'interroge:

> **179b-180a.** Le rite de consécration est fait pour le maître (*deśika*), et pour l'autre aussi. Dis-moi, ô Punisseur de Pāka, quelles sont en vérité les caractéristiques de ces deux [personnages]!

L'*ābhiṣecanika-karman*, c'est le rite dont le résultat est l'*abhiṣecana*. Puisqu'il concerne le *deśika*, c.-à-d. l'*ācārya*, et "l'autre aussi", c.-à-d. le *sādhaka*, explique-moi, ô Seigneur des Trente, en vérité – selon la réalité dernière – les caractéristiques de ces deux [personnages].

Indra dit alors ce qui suit:

> **180b-181a.** Écoute, ô Tigre parmi les Muni, la consécration du Maître, suivie de quelques indications sur celle du *sādhaka*; mais auparavant, [entends] ce que j'ai à dire sur les caractéristiques [de chacun].

Ô toi, le meilleur des Muni! Tu as demandé quelle était la règle pour la consécration du *sādhaka* et de l'*ācārya*. Écoute d'abord celle qui concerne l'*ācārya*. Je parlerai ensuite quelque peu – brièvement – de celle du *sādhaka*, en disant simplement ce qui la distingue de la première[1]. Écoute le rituel de consécration, avec auparavant les caractéristiques des deux [personnages].

Il dira plus tard les caractéristiques du *sādhaka*. Il donne maintenant les caractéristiques de l'*ācārya* à consacrer, qui a été mentionné le premier:

> **181b-186a.** Maintenant, celui qui a noblesse, compassion, adresse, maîtrise de soi, foi; dont les doutes, telle une masse [d'herbes] sèches, ont été brûlés par le feu de la connaissance des Tantra; dont les liens ont été tranchés par l'épée de la

---

[1] Litt.: "en disant les différences par rapport à ce qui est entendu du fait de la première description".

> *dīkṣā* śivaïte; qui a de l'affection envers ceux qui aiment Śiva; qui protège ce grand trésor qu'est l'objet enseigné par les Tantra; qui rend un culte à Śiva; dont le comportement se règle sur les Écritures et sur l'usage; qui est en tête des deux-fois-nés et issu d'un bon pays; dont le corps et les membres sont dignes de louange; dont la voix est profonde et mélodieuse; qui n'est ni miséreux ni malade; dont les yeux ne sont pas baissés; dont la démarche est correcte; qui est fort, de haute stature; dont le poids excède un demi-*bhāra*; dont le teint est celui de la terre, de l'eau, du feu ou du vent; celui qui a ces qualités, et d'autres du même genre, le *guru* doit, en suivant la règle que l'on va dire, le faire accéder au statut de *guru*.

Maintenant – après cela –, en suivant la méthode que l'on va dire, le *guru* doit consacrer comme *guru* le disciple pourvu de telles caractéristiques. Il décrit [ce disciple] par le passage qui commence par *audārya*. La noblesse, c'est le fait d'être juste; la compassion, c'est la pitié; l'adresse, c'est la dextérité; la maîtrise de soi, c'est le calme; la foi, c'est le sérieux: il est doté de tout cela. Par le feu qui n'est autre que la connaissance des Tantra, a été léché, c.-à-d. détruit, le paquet de choses sans sève que [représentent] les doutes, c.-à-d. l'accumulation de ces herbes sèches que sont les doutes. Le mot *asāra* désigne les herbes sèches, parce que celles-ci sont sans sève[1]. De même qu'un feu flambant très violent brûle en un instant une masse d'herbes sèches, de même la connaissance de multiples *śāstra* disperse tous les doutes. Il faut consacrer celui pour qui il en est ainsi, et pas quelqu'un qui n'y voit pas clair. C'est ce que dit le *Svāyambhuva*[2]:

> "Qu'il soit fait *guru*, celui qui connaît parfaitement quantité de *śāstra*. La lustration (*seka*) doit être accomplie pour celui qui est maître ès Saṃhitā[3], pas pour un autre."

De plus, le [futur *guru*] doit avoir eu ses liens tranchés par l'épée ou coutelas qu'est la *dīkṣā* de Śiva elle-même. Il doit aimer ceux qui aiment Śiva. Ceux à qui le Seigneur est cher sont les aimant-Śiva; il doit aimer ces personnes. La chose (*vastu*) contenue dans le Tantra est un grand trésor, c.-à-d. un objet (*artha*)

---

[1] Le mot "herbe" en effet n'est pas dans le texte.

[2] Le vers n'a pas été trouvé dans les mss. du *Svā*. Mais le *Kiraṇa* en possède la deuxième ligne, aux erreurs près (*kp*, 15, 2a dans le texte imprimé – une très mauvaise édition).

[3] On notera que, dans ces lignes, *śāstra* est repris par "Saṃhitā": il s'agit bien sûr des Āgama śivaïtes. Notre texte, lui, parlait de Tantra.

B. CONSÉCRATION DU MAÎTRE

Puisque [Indra] vient de mentionner l'obtention de l'*abhiṣeka*, le Muni, désirant savoir ce qu'est cette consécration, l'interroge:

> **179b-180a.** Le rite de consécration est fait pour le maître (*deśika*), et pour l'autre aussi. Dis-moi, ô Punisseur de Pāka, quelles sont en vérité les caractéristiques de ces deux [personnages]!

L'*ābhiṣecanika-karman*, c'est le rite dont le résultat est l'*abhiṣecana*. Puisqu'il concerne le *deśika*, c.-à-d. l'*ācārya*, et "l'autre aussi", c.-à-d. le *sādhaka*, explique-moi, ô Seigneur des Trente, en vérité – selon la réalité dernière – les caractéristiques de ces deux [personnages].

Indra dit alors ce qui suit:

> **180b-181a.** Écoute, ô Tigre parmi les Muni, la consécration du Maître, suivie de quelques indications sur celle du *sādhaka*; mais auparavant, [entends] ce que j'ai à dire sur les caractéristiques [de chacun].

Ô toi, le meilleur des Muni! Tu as demandé quelle était la règle pour la consécration du *sādhaka* et de l'*ācārya*. Écoute d'abord celle qui concerne l'*ācārya*. Je parlerai ensuite quelque peu – brièvement – de celle du *sādhaka*, en disant simplement ce qui la distingue de la première[1]. Écoute le rituel de consécration, avec auparavant les caractéristiques des deux [personnages].

Il dira plus tard les caractéristiques du *sādhaka*. Il donne maintenant les caractéristiques de l'*ācārya* à consacrer, qui a été mentionné le premier:

> **181b-186a.** Maintenant, celui qui a noblesse, compassion, adresse, maîtrise de soi, foi; dont les doutes, telle une masse [d'herbes] sèches, ont été brûlés par le feu de la connaissance des Tantra; dont les liens ont été tranchés par l'épée de la

---

[1] Litt.: "en disant les différences par rapport à ce qui est entendu du fait de la première lescription".

> *dīkṣā* śivaïte; qui a de l'affection envers ceux qui aiment Śiva; qui protège ce grand trésor qu'est l'objet enseigné par les Tantra; qui rend un culte à Śiva; dont le comportement se règle sur les Écritures et sur l'usage; qui est en tête des deux-fois-nés et issu d'un bon pays; dont le corps et les membres sont dignes de louange; dont la voix est profonde et mélodieuse; qui n'est ni miséreux ni malade; dont les yeux ne sont pas baissés; dont la démarche est correcte; qui est fort, de haute stature; dont le poids excède un demi-*bhāra*; dont le teint est celui de la terre, de l'eau, du feu ou du vent; celui qui a ces qualités, et d'autres du même genre, le *guru* doit, en suivant la règle que l'on va dire, le faire accéder au statut de *guru*.

Maintenant – après cela –, en suivant la méthode que l'on va dire, le *guru* doit consacrer comme *guru* le disciple pourvu de telles caractéristiques. Il décrit [ce disciple] par le passage qui commence par *audārya*. La noblesse, c'est le fait d'être juste; la compassion, c'est la pitié; l'adresse, c'est la dextérité; la maîtrise de soi, c'est le calme; la foi, c'est le sérieux: il est doté de tout cela. Par le feu qui n'est autre que la connaissance des Tantra, a été léché, c.-à-d. détruit, le paquet de choses sans sève que [représentent] les doutes, c.-à-d. l'accumulation de ces herbes sèches que sont les doutes. Le mot *asāra* désigne les herbes sèches, parce que celles-ci sont sans sève[1]. De même qu'un feu flambant très violent brûle en un instant une masse d'herbes sèches, de même la connaissance de multiples *śāstra* disperse tous les doutes. Il faut consacrer celui pour qui il en est ainsi, et pas quelqu'un qui n'y voit pas clair. C'est ce que dit le *Svāyambhuva*[2]:

> "Qu'il soit fait *guru*, celui qui connaît parfaitement quantité de *śāstra*. La lustration (*seka*) doit être accomplie pour celui qui est maître ès Saṃhitā[3], pas pour un autre."

De plus, le [futur *guru*] doit avoir eu ses liens tranchés par l'épée ou coutelas qu'est la *dīkṣā* de Śiva elle-même. Il doit aimer ceux qui aiment Śiva. Ceux à qui le Seigneur est cher sont les aimant-Śiva; il doit aimer ces personnes. La chose (*vastu*) contenue dans le Tantra est un grand trésor, c.-à-d. un objet (*artha*) excellent. Il doit protéger ce trésor. Ceci indique que l'*ācārya* doit être profond[4]. S'il protège ce [trésor des Tantra], le succès pour lui sera aisé. Au contraire, s'il ne le protège pas, c.-à-d. s'il le révèle aux personnes indignes, il sera en état de péché. On le dira dans le *yogapāda*[5]:

---

[1] Le mot "herbe" en effet n'est pas dans le texte.

[2] Le vers n'a pas été trouvé dans les mss. du *Svā*. Mais le *Kiraṇa* en possède la deuxième ligne, aux erreurs près (*kp*, 15, 2a dans le texte imprimé – une très mauvaise édition).

[3] On notera que, dans ces lignes, *śāstra* est repris par "Saṃhitā": il s'agit bien sûr des Āgama śivaïtes. Notre texte, lui, parlait de Tantra.

> "[Ce secret des secrets] ne doit pas être communiqué au disciple de fraîche date, à l'homme excessivement négligent ou irréfléchi, ou à celui qui ne pratique pas l'ascèse ou n'adore pas Śiva."

[Il faut consacrer] "celui qui rend un culte à Śiva": pas celui qui, s'accrochant à la [seule] doctrine, se détourne du rituel[6]. "Celui dont le comportement se règle sur les *śāstra* et sur l'usage". Le *śāstra*, c'est l'Āgama[7]; l'usage, c'est le comportement fixé, dans sa propre lignée par exemple, par la conduite des personnes instruites. [On consacrera] celui qui ne transgresse pas le comportement qui vient de ce [*śāstra*] ou de ces [personnes instruites]. Car si l'on observe seulement le comportement fixé par les *śāstra*, et qu'on se conduise contrairement au comportement de ceux qui savent, on est mauvais aux yeux du monde. Il est dit:

> "Même celui qui connaît les trois temps, même celui qui peut soulever les trois mondes ne doit pas, fût-ce en pensée, transgresser les règles de conduite de ce monde."[8]

dvijāgrya signifie: "dont le premier est le brâhmane"[9]. Car il est dit dans d'autres Āgama que le *kṣatriya* [est *guru*] des trois classes autres que celle des brâhmanes; le *vaiśya*, de deux classes et le *śūdra*, de sa propre caste[10].

---

[4] Comme un puits, qui ne laisse pas voir ce qu'il contient. La traduction "secret", "réservé" serait meilleure, mais ferait perdre l'image. La suite, sous son air anodin, constitue une menace réelle, souvent formulée en termes beaucoup plus violents. Voici deux lignes du *Pau*, citées dans la *Kriyādīpikā* (p. 139):

atattvavidabhakteṣu dīkṣāṃ kuryād yadā guruḥ /
dīkṣitā na śivaṃ yānti gurur nirayago bhavet //

[5] *yp*, 64, trad. M. Hulin.

[6] Noter ce comm., qui exclut la possibilité de séparer les enseignements du *jñānapāda* de leur mise en pratique. Voir aussi *śl.* 215.

[7] Singulier collectif, qui renvoie prob. aux 28 Āgama śivaïtes. Mais le mot *śāstra* du texte pourrait être compris autrement: les Dharmaśāstra en général.

[8] Ce *śloka*, d'origine inconnue, est souvent cité.

[9] Nous avons traduit le terme autrement. Voir n. suiv.

[10] L'allusion est peut-être à *Kir, cp*, 8, 4-5 (très souvent cité, ce qui permet de corriger le texte imprimé du *Kir*), donné sous [14a] en *SP3*, p. 15 (l'indication de source est dans l'Errata). N.K. s'appuie donc sur ce passage, ou d'autres semblables, pour refuser la thèse, suggérée par *dvijāgrya*, selon laquelle seuls les brâhmanes pourraient être consacrés *ācārya*. D'où sa lecture de *dvijāgrya*. La thèse refusée est pourtant soutenue ailleurs, par ex. par Sadyojyoti dans *MKā*, 99 (cité avec une variante: Brunner 1964, n. 35):

dīkṣāyāṃ sādhakatve ca caturṇāṃ varṇinām iha/
adhikāro gurutve tu brāhmaṇasyaiva kīrtitaḥ //;

"Né dans un bon pays": dans un bon pays comme le *brahmāvarta*, etc.; ou même ailleurs, où l'on peut trouver un *tīrtha*, un fleuve, une mer, une montagne ou autre chose à caractère purifiant. Il est dit en effet dans le *Mahābhārata* et ailleurs[11]:

> "Ô toi qui subjugues tes ennemis, [sache] que la province du Kāśmīra est faste, c'est la somme de tous les *tīrtha*."

Il peut être né dans d'autres pays encore, loués dans d'autres traités (*śāstra*). Car il faut se rappeler les paroles de Vasiṣṭha: "toutes les montagnes et toutes les rivières sont bénéfiques"[12]. Il doit avoir "un corps et des membres dignes de louange", c.-à-d. pourvus de caractéristiques agréables. Il doit avoir une voix, c.-à-d. un son [de voix], "profonde" (ou posée) – qui dure longtemps – et "mélodieuse", c.-à-d. bien audible. Il doit être "non miséreux", c.-à-d. avoir un certain rayonnement; "non malade". "Ses yeux ne doivent pas être baissés": il ne doit pas avoir l'habitude de diriger son regard vers le sol. Sa démarche doit être "correcte": sa façon d'aller doit être agréable. Il doit "être fort": avoir beaucoup de force. "De haute stature": sa hauteur doit avoir 108 *aṅgula*. Son poids, sa lourdeur, doit dépasser un demi-*bhāra*[13]. La couleur de son corps doit être celle "de la terre, de l'eau, du feu, etc.", c.-à-d. être jaune, blanc, rouge, etc.[14]

Le *guru* doit faire accéder au *gurupada* celui qui a, entre autres, de telles caractéristiques.

Il indique les particularités relatives au temps:

> **186b-188a.** [Il faut faire cet *abhiṣeka*] lorsque le Soleil se meut vers le Nord; en quinzaine claire; par un jour faste; lorsque le Maître des Étoiles (la Lune) est dans l'une des

---

et le commentateur du texte, qui est Rāmakaṇṭha, le propre père de N.K., approuve en citant *Svā*, 15, 1a (qu'il cite aussi en commentant *SārK*, 9, 1). Comme il n'y a rien dans le *Mṛg* qui affirme ou même suggère une opinion différente (si le texte contenait un tel passage, N.K. y renverrait naturellement), nous maintenons la lecture immédiate de *dvijāgrya*.

[11] *MBh*, III, 130, 10a (éd. de Poona); déjà cité dans le comm. à 7, 2.

[12] *Vāsiṣṭhadharmaśāstra*, 22, 12.

[13] Si le *Mṛg* admet pour les mesures de poids les conventions du *PKām* (6, 16 *sq*), on a: 1 *bhāra*=24 *āḍhaka*. (Voir *Rau* I, Tableau face à p. 49). Mais faut-il accepter pour cette dernière mesure la valeur en grammes données en *IC*, II, App. 13, p. 756? On arriverait à un poids de 70 kg environ, ce qui semble élevé pour un Indien...

[14] Nous lisons avec T. 539 (sauf qu'il lit *°ādiś* pour *°ādic*), et partiellement avec C et T. 677: *pītasitāruṇādicchāyā dehakāntir*. Le *ādi* note le noir, couleur de l'espace, ce dernier suggéré par le *ādi* précédent.

> constellations suivantes: celle de Prajāpati[1], une Uttarā, Puṣya, celle de Mitra, celle de Savitṛ[2], celle des Vasu, Revatī, celle de Tvaṣṭṛ, celle de Viṣṇu ou celle d'Aditi; et lorsque la Lune n'est affectée par aucune anomalie, ni par une calamité comme sa "percée" par de [mauvaises] Planètes.

Pendant la marche du Soleil vers le Nord; en quinzaine claire; par un jour qui est faste, c.-à-d. excellent, du fait qu'il y a une bonne conjonction de Planètes, etc. et qu'il n'a pas de défauts propres, tel celui d'être "vide"[3]; et lorsque la Lune se trouve dans la constellation de Prajāpati ou dans l'une des autres [que l'on nomme]. Comment doit encore être la Lune? Il ne doit pas y avoir de phénomène anormal (*utpāta*) [la concernant], comme un changement de couleur, une agitation, une déformation, etc. Ceux qui connaissent les astres ont dit[4]:

> "Si l'Astre aux rayons froids (la Lune) est couleur de cendre, de forme irrégulière, rougeâtre, peu lumineux; s'il est sombre, éclaté ou tremblant, alors il ne confère aucune sécurité: il y a danger de maladie ou de vol."

De même, [la Lune] ne doit être affectée par aucune calamité (*upaplava*), qu'il s'agisse d'une "percée" par les Planètes[5], Mars, Mercure, Saturne, etc. ou d'autre chose.

[Maintenant:] la constellation de Prajāpati, c'est Rohiṇī; celle de Mitra est Anūrādhā; celle de Savitṛ est Hasta; celle des Vasu est Dhaniṣṭhā; celle de Tvaṣṭṛ est Citrā; celle de Viṣṇu est Śravaṇa; et celle d'Aditi, c.-à-d. celle qui a Aditi comme divinité, c'est Punarvasu.

---

[1] Le texte désigne les *nakṣatra*, tantôt par leur nom propre, tantôt par le nom de la divinité qui les gouverne. Les quatre premiers nommés, à savoir le *nakṣatra* de Prajāpati (Rohiṇī) et les trois "Uttarā", sont les *nakṣatra* dits "fermes" (*dhruva*), particulièrement indiqués pour les rites qui inaugurent quelque chose de durable (en particulier l'*abhiṣeka* des rois, dont l'*abhiṣeka* de l'*ācārya* s'inspire fortement). Voir *BS*, 98, 6. Les autres, tout en n'étant pas dangereux, ont des qualités moins évidentes.

[2] La leçon *saṃjñite* se trouve quatre fois (A, B, T, 266, T. 539); mais cela n'affecte pas le sens du *śloka*.

[3] Les jours dits "vides" sont les 4ème, 9ème et 14ème jours de chaque quinzaine lunaire (voir *BS*, 99, 2: ces jours sont bons pour accomplir des actions destinées à nuire à d'autres personnes).

[4] *BS*, 4, 29. Le chapitre traite de la Lune. Certaines éditions ont *vā kṣud-ḍamara* là où nous avons *cākṣemakara* (ex.: éd. de V. Subrahmanya Sastri, Bangalore, 1947).

Ce texte donne de l'*utpāta* une définition générale en 46, 1: *prakṛter anyatvam utpātaḥ*: "ce qui est contraire à la nature est un *utpāta*."

[5] On appelle *grahavedha* le fait, pour la Lune, d'être "percée", c.-à-d. "regardée de travers", par certaines Planètes maléfiques en soi (comme Saturne) ou ennemies de la Lune (comme Mercure). Cet accident arrive lorsque les Planètes en question occupent dans le ciel certaines

Ensuite:

> **188b.** Après avoir adoré le Grand Seigneur comme on l'a dit plus haut, [le *guru*][1] dépose, dans des Vases situés dans les directions [voulues][2], les produits que l'on va énumérer.

Après avoir rendu hommage à Parameśvara, de la façon expliquée plus haut, il installe cinq Vases, quatre dans les directions principales à partir de l'Est et un au Nord-Est; dans ces Vases, il place ce que l'on va dire: herbes, joyaux, minéraux, métaux, etc.

Il énumère les herbes:

> **189-190.** [Des herbes:][1] *sahadevī, brāhmī, trāyantī, lakṣaṇāvatī, śaṅkhapuṣpī, balā, bījā, jyotiṣmatī, aparājitā, viṣṇukrāntā, balā*[2]*, moṭā, bilva, dhātrī, abhayā, amṛtā, śatāhvā, śāribā, dūrvā, kuśa, vyāghrī* et *punarnavā.*

[Ces herbes] sont bien connues sous ces noms. [Cependant] la *lakṣaṇāvatī* est mieux connue sous le nom de *lakṣaṇā*; la *jyotiṣmatī* sous les syn. de *kaṭabhā, suparṇā*, etc.; l'*aparājitā* est la *śvetagirikarṇikā*; la *śatāhvā* ("l'herbe aux cent noms") est la *śatāvarī*; la *śāribā* est bien connue. Il faut placer [dans les Vases] ces 22 herbes, depuis la *sahadevī* jusqu'à la *punarnavā.*

De plus:

> **191.** Le [*guru*] qui connaît les Écritures [placera encore] les graines: orge, etc.; les saveurs: le salé, etc.; les joyaux; tous les parfums; et les huit métaux.

---

positions spéciales par rapport à la maison (astronomique) où est la Lune. Voir plus loin, comm. au *śl.* 197.

[1] Le *guru* qui officie.

[2] Le texte précisera les directions plus loin (*śl.* 193b-194a). Pour ce rite, voir *SP3*, pp. 458 *sq.*

[1] Nous avons relevé des listes plus courtes en *SP3*: liste de 5, p. 32, n. 61; liste de 9, p. 463, sous [2f]. Voir les noms latins dans l'Index.

[2] Pour *atibalā*?

Les graines sont l'orge, etc.[1] Les six saveurs sont le salé, l'amer, le sucré, l'astringent, le fort et l'acide. Les joyaux sont le diamant, le saphir, etc. "Tous les parfums": il s'agit des substances odorantes tels le santal, l'agalloche, le camphre et le reste. "Les huit métaux", c'est l'or, etc. Le *guru* qui connaît les Tantra placera cela [dans les Vases].

> **192.** [Il mettra encore] les "minéraux" (*dhātu*), qui sont: l'orpiment (*haritāla*), l'arsenic rouge[1] (*śilā*), la Terre du Saurāṣṭra (*kāṅkṣī*), le vitriol vert[2] (*kāsīsa*), l'antimoine[3] (*añjana*), l'ocre ou hématite (*gairika*), le *vimala* et la pyrite (*mākṣika*); et encore d'autres choses de bon augure.

> **193a.** Il touche alors ces cinq Vases avec leurs *mantra*, qui sont SADYA et les suivants.

Ici, on doit placer le *haritāla* et le reste à l'intérieur des cinq *kumbha*. La *śilā*, c'est la *manaḥśilā*. La *kāṅkṣī*, c'est la "terre du Saurāṣṭra"[4]. Le *kāsīsa* est connu sous le nom de *kāpiśa*. L'*añjana*, c'est celui du Sauvīra[5]. Le *gairika*, c'est le *gairika* doré[6]. Ce que l'on nomme *vimala* ("pur"), c'est un matériau particulier qui ressemble à une pierre jaune[7] (ou au minerai d'or?). Le *mākṣika*, c'est le *mākṣika* doré[8]. Il faut encore placer d'autres choses bénéfiques, c.-à-d. des substances particulières[9] qui ne sont pas nommées.

---

[1] Pour tout ce qui suit (sauf les *rasa*, dont la liste est donnée et d'ailleurs classique), on trouvera des listes de 9 dans le passage du *Vīratantra* cité en *SP3*, pp. 461 et 463, sous [2f].

Il faut ici placer la série complète dans chaque Vase, comme N.K. va le préciser pour les *dhātu*.

[1] Selon Ray, *History of Chemistry...*, p. 144, il s'agit du sulfure d'arsenic ou réalgar.

[2] C.-à.d. le sulfate de fer.

[3] *Ibid.*, p. 148: sulfure de plomb et d'antimoine.

[4] Désigné par le terme de *rāṣṭra* dans le passage du *Vīratantra* signalé plus haut.

[5] Selon Ray, *op. cit.*, p. 175, le *sauvīrāñjana* est le sulfure de plomb, le sulfure d'antimoine étant le *srotoñjana*.

[6] *Ibid.*, p. 173: ocre jaune ou terre de Sienne.

[7] *Ibid.*, p. 148: "a variety of pyrites".

[8] Prob. chalcopyrite.

[9] N.K. parle ici de *dhātu*; mais il n'est pas sûr qu'il faille simplement prolonger la liste de ces derniers. Il s'agit plutôt d'autres catégories, nommées ailleurs: terres, écorces d'arbres, fleurs, etc. Voir le passage du *Vīratantra* signalé plus haut.

Ensuite, [le *guru*] "mantrifie" les cinq Vases avec les cinq *mantra*, SADYOJĀTA et les suivants[10].

Comment fait-il cela? [Indra] le dit:

> **193b-194.** Après avoir "touché"[1] le Vase de l'Ouest avec SADYA, celui du Nord avec VĀMA, celui du Sud avec BAHURŪPA (AGHORA), celui de l'Est avec NARA (TAT-PURUṢA) et celui du Nord-Est avec ĪŚĀNA[2], il les "touchera" tous avec [le *mantra* de] Śambhu accompagné [de ceux] de Ses Membres.

Il les "touche" chacun, séparément, avec les *mantra* des cinq Brahman, en commençant par Sadyojāta; puis il les touche tous avec le *mūlamantra* accompagné de ses Membres.

> **195-196.** [Il les "touche" encore] avec les cercles des Seigneurs des Mantra, des Gaṇa et des Maîtres des Directions; ensuite avec les Armes; enfin, avec la Première Vidyā.
>
> Puis il décore leurs cols de guirlandes et de cordons, les enduit de pâte de santal ou d'agalloche, met dans leurs bouches des pousses de manguier et un fruit, et les enveloppe d'un beau tissu.
>
> Après leur avoir rendu hommage, il procède à l'Aspersion [du disciple].

Il "mantrifie" d'abord les Vases [en déposant sur eux les *mantra* suivants:] ceux des trois cercles de huit – le cercle des Mantreśa, c.-à-d. des Vidyeśvara à partir d'Ananta; le cercle des Gaṇa: Nandin, Mahākāla et les autres; le cercle des Maîtres des Directions, à partir d'Indra –; [puis] ceux des [Armes,] Vajra, etc.[1]; et ceux de la Première Vidyā, que l'on appelle la Mère[2].

---

[10] Chaque Vase devient donc la *mūrti* d'un Brahman.

[1] Il pose la main sur le Vase en récitant le *mantra* pour y "déposer" le Mantra (la Puissance) correspondant.

[2] Il suit donc l'ordre de résorption.

Il met comme ornements, sur les cols, des guirlandes et des cordons tel l'*upavīta*; enduit [les Vases] de santal, camphre, agalloche, curcumin, etc.; met à l'intérieur de leurs bouches des pousses de manguier et un fruit[3] et les entoure d'un beau tissu, en *dukūla* par ex. Après quoi, il leur rend hommage. Ceci fait, il doit procéder à l'*abhiṣeka* de l'*ācārya* [à consacrer].

Où se tient ce dernier? Il le dit:

> **197.** [Il placera celui-ci] sur un siège disposé dans la direction d'Īśāna, pourvu d'un dais et bien décoré, et qu'il aura transformé en "Trône de Mantra".
>
> La partie [du zodiaque nommée] *lagna* doit être "vue" des [planètes] favorables.

Le siège (*pīṭha*) est dans la direction d'Īśāna (Nord-Est), pourvu d'un dais et décoré avec des fleurs, des tissus, etc. Lorsque cet *āsāna*, qui s'étend jusqu'au *vidyātattva*[1], a acquis la nature d'un *mantrapīṭha*, il faut y faire asseoir [le futur *ācārya*] et "lui donner l'Aspersion": la phrase actuelle se relie au mot *abhiṣiñcet* qui se trouve plus loin[2]. Noter qu'un siège (*pīṭha*) devient un "trône-fait-de-Mantra" (*mantrapīṭha*) par la représentation imaginative [, par le *guru*,] de son extension [sur l'échelle des *tattva*][3].

[Il faut faire cela] lorsque la fraction [du ciel] correspondant au *lagna*[4] est

---

[1] Autrement dit, il a placé dans les *kalaśa* les *āvaraṇa* décrits pour la *pūjā* (voir 3, 21b-26a). Les Armes, mentionnées dans un second temps, sont tenues par les Lokapāla. Comme Śiva a été placé dans chaque Vase, on peut penser que ces Puissances le sont aussi. Mais voir *SP3*, p. 468, *śl.* 9-10.

[2] Mātṛkā: voir 1, 2.

[3] Une noix de coco, dans la pratique actuelle.

[1] La limite indiquée (*vidyātattva*) peut se comprendre comme désignant soit le *tattva* "śuddhavidyā" (ce qui nous amène juste au-dessus de la *māyā*), soit le *tattva* "vidyā", deuxième du groupe de trois *tattva* englobants (voir Index, sous "tattva"), ce qui nous amène à la *māyā* elle-même. De toutes façons, le Trône comprend toute la partie "impure" du cosmos.

Il est clair que, malgré la façon dont N.K. présente sa glose, ce n'est qu'une fois effectuée la transformation du siège en *mantrapīṭha* qu'on peut dire de lui qu'il "s'étend jusqu'au *vidyātattva*".

[2] Voir *śl.* 198b. Mais c'est *secayet* que l'on y trouve.

[3] Mais souvent des récitations de *mantra* sont enjointes.

[4] Il doit s'agir ici du *lagna* de l'horizon ou ascendant: le point de l'écliptique qui se lève à l'Est à un moment donné et, par extension, la première "maison" tout entière. Cette maison "voit" plus ou moins bien les onze autres (ou en est vue, car il y a réciprocité). Si l'on dessine le zodiaque selon la coutume indienne (fig. 7), et que l'on numérote les maisons de 1 à 12 en partant du *lagna*, on lit

"vue" par Vénus, Mercure ou (et?) Jupiter. Il faut savoir que, quelle que soit la place où se trouve une planète, elle "voit" de là la 10ème et la 3ème [maisons] avec un quart de vision; la 9ème et la 5ème avec une demi-vision; la 4ème et la 8ème avec trois-quarts; et la 7ème avec les quatre-quarts, c.-à-d. avec une vision totale. C'est ce que dit Varāhamihira[5]:

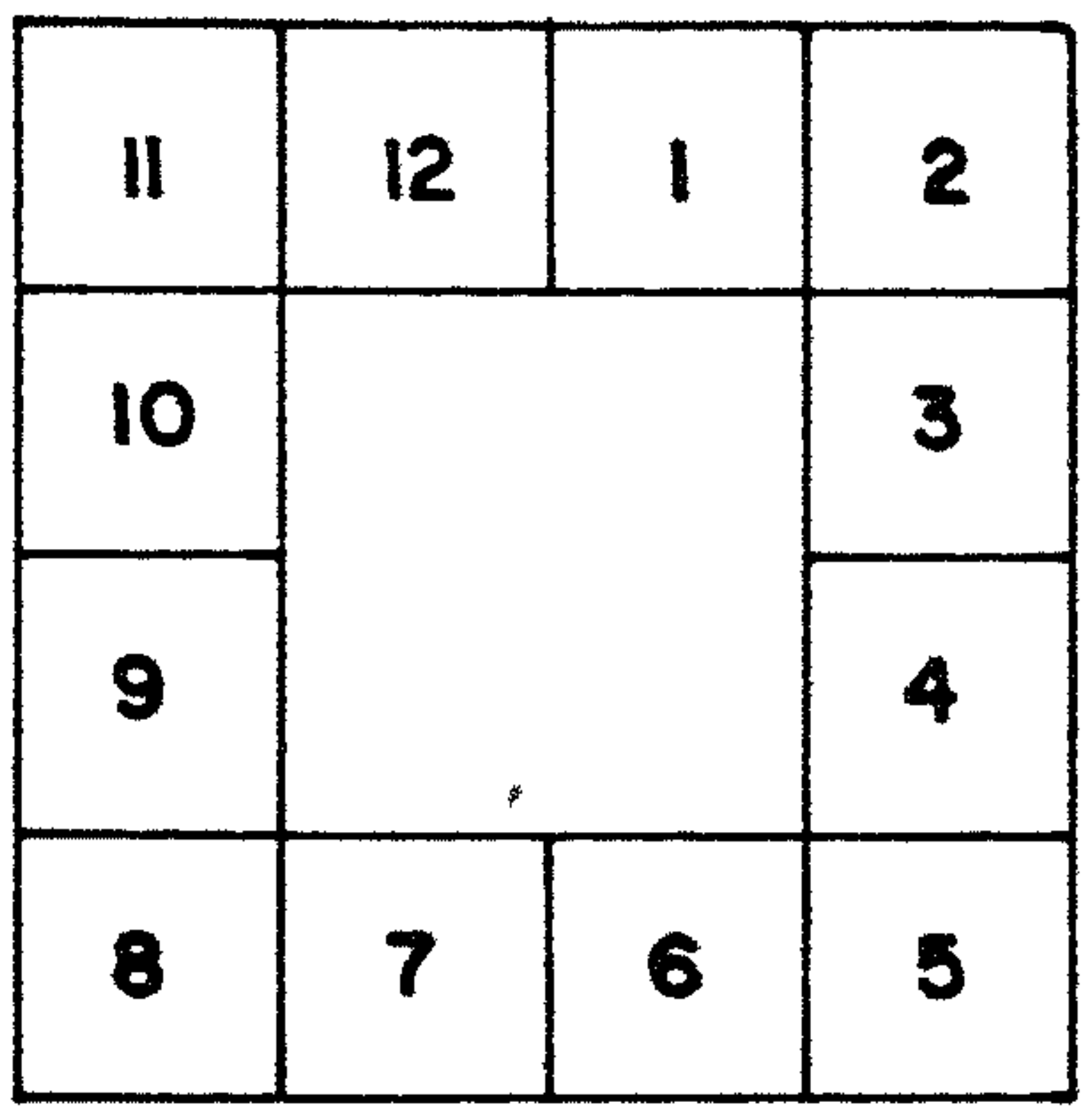
> "La 10ème et la 3ème; la 9ème et la 5ème; la 4ème et la 8ème; enfin la 7ème (*kalatra*) "voient" chacune avec un quart de plus. Et les fruits qu'elles donnent augmentent de même."

198-199a. Après avoir mis Parameśvara en mouvement, soit dans Suṣumnā, soit dans Iḍā, le sage [*guru*] fait asseoir [le disciple] et l'asperge avec les Vases, en commençant par celui de Sadyojāta et en terminant par celui d'Īśa, tout en prononçant le [*mantra* de] Śiva et ceux de Ses Membres, précédés du *mantra* propre au Vase [utilisé].

199b-200. Il le drape alors dans deux pièces de vêtements, le fait asseoir pour faire sur lui le *sakalīkaraṇa* et, l'ayant pris

---

aisément le commentaire. On en décèle aussi les anomalies (on aimerait trouver les couples 10-4, 9-5 et 8-6 au lieu de 10-3, 9-5 et 8-4...).



11	12	1	2
10			3
9			4
8	7	6	5

fig (7)

Quoiqu'il en soit, le principe est clair: il faut s'arranger pour que les planètes bénéfiques (auxquelles il faut ajouter la Lune, puisque nous sommes en quinzaine claire) "voient" le *lagna* du moment de l'*abhiṣeka* aussi bien que possible.

On notera que, si cette instruction est placée ici, et pas avec les instructions générales données en 186b-188a, c'est pour une raison pratique: les premières instructions permettent de choisir le jour, et donc de faire tous les préparatifs et même de commencer le rituel; celle-ci commande le moment précis de la "douche" elle-même.

[5] *Laghujātaka*, 2, 12. Le *Bṛhajjātaka*, 2, 13 a les mêmes instructions.

par la main, l'installe, tourné vers le Nord, sur un siège converti en "Trône de Mantra", face à la forme du Dieu qui regarde vers le Sud. Lui-même est tourné vers l'Est.

Lorsque Parameśvara, c.-à-d. l'*ātman* de l'officiant (*yajamāna*) en forme de Puissance du Souffle[1], s'est mis en mouvement – a commencé à s'éveiller – dans la *nāḍī* centrale ou dans celle de gauche, [le *guru*] fait asseoir le disciple. Il lui donne alors l'*abhiṣeka* avec les Vases "mantrifiés" par les Brahman et par les autres[2], en commençant par celui de Sadyojāta et en finissant par celui d'Īśāna, tout en récitant le *mantra* de Śiva et ceux des Membres, précédés du *mantra* [spécial au Vase][3]. Ensuite, il l'enveloppe de deux autres pièces de tissu – deux vêtements –, le fait asseoir[4], fait le *sakalīkaraṇa* sur son corps et le saisit par la main. Lui étant tourné vers l'Est, il installe [son disciple] face au Nord, devant la Forme Sud du Dieu[5], sur un *mantrapīṭha* qui, comme on l'a déjà dit, s'étend jusqu'à "*vidyā*".

Après cela:

201-202a. À côté du Trône de Śiva[1] et au Sud, [le *guru*] emplit d'eau une conque posée sur un siège fait du *praṇava*. Il prend les métaux, les minéraux, les saveurs, les herbes, les joyaux, les graines et les parfums, et les met [dans cette eau][2].

202b-203. [Il y place] aussi les cinq *kalā* en commençant par Nivṛtti, accompagnées des Kāraṇa à partir de Brahman[3]; la

---

[1] Voir *SP3*, p. 478, n. 32, où est cité un passage d'Aghoraśiva qui s'inspire visiblement de notre texte.

Noter le mot *yajamāna* pour désigner l'officiant (comme en 6, 76, comm.).

[2] Le *ādi* dans *brahmādibhiḥ* renvoie sans doute aux divinités des *āvaraṇa* mentionnés au *śl.* 195.

[3] C'est ainsi que nous comprenons *tan mantra*. Voir *śl.* 193a.

[4] Une première fois, pour le *sakalīkaraṇa*; mais évidemment pas sur le siège qui a servi aux ablutions.

[5] Voir 7, 61. Rappelons que Śiva est adoré ici sur un *maṇḍala*: on amène le disciple au Sud de celui-ci, face à Aghora.

[1] À côté du *maṇḍala*, comme le précise N., qui cite les *śl.* 201 et 204 (*AP*, pp. 376-377).

[2] Donc, mêmes substances que précédemment.

[3] Rappelons que les cinq *kalā* sont gouvernées par les cinq *Kāraṇa* dont le premier est Brahman. Beaucoup de textes les avaient simplement fait placer dans les cinq Vases.

Vidyā originelle[4]; Śiva et Ses Membres; et les cinq activités [du Dieu, qu'il honore ainsi:] "Oṃ, à l'activité créatrice, salutations!", [et ainsi de suite], en terminant par: "Oṃ, à l'activité libératrice, [salutations]!"

204. Il saisit cette conque, éclatante de la splendeur du Roi des grands Rois des Mantra, et en verse [le contenu] sur la tête du disciple, ce qui lui confère la charge d'accomplir ces activités grandioses.

Alors, du côté Sud du Seigneur, et près de lui, il emplit d'eau une conque posée sur un *praṇavāsana* et y place, comme [il l'a fait] pour les *kalaśa*, les métaux, les minéraux... (même liste). Il place là-dedans les cinq *kalā* à partir de Nivṛtti; Śiva, c.-à-d. le *mūlamantra*, avec Ses Membres; et les cinq activités, en commençant par l'activité créatrice. Comment unit-on [à la conque] les cinq activités? Il le dit: "Oṃ sṛṣṭaye namaḥ!". Pour les actions suivantes: le maintien (*sthiti*), la "protection" [du *karman*] (*saṃrakṣaṇa*)[5], le retrait (*ādāna*) et la grâce (*anugraha*)[6], il faudra mettre "Oṃ" au début, "Namaḥ" à la fin, et utiliser la désinence du quatrième cas. On terminera par "[Oṃ] vimokṣāya namaḥ!"

Ensuite, cette même conque, qui flamboie de l'ardeur du Seigneur des Grands Seigneurs des Mantra[7], et qui fait accéder [la personne lustrée avec elle] au privilège d'accomplir les grandioses activités [susdites], c.-à-d. lui donne le statut d'*ācārya* dont on va parler[8], il la verse sur la tête [du disciple]; autrement dit, il lustre ce dernier avec elle.

205. Il tend ensuite au [disciple], selon la règle, deux pièces de vêtement neuves ainsi qu'un cordon sacré, fait sur lui le

---

[4] Le terme *mūlavidyā* n'est pas commenté par N.K. (le "*mūlamantram*" du comm. reprend simplement "*śivam*"); mais il semble évident qu'il est syn. du mot *prāgvidyā* de la ligne 195b.

[5] C'est ce que l'on nomme plus couramment *tirobhāva*. Voir 3, 44a, comm.

[6] On peut se demander comment comprendre ces activités dans le cas du *guru*. Dire qu'il est potentiellement susceptible de les accomplir au niveau cosmique n'aurait que peu d'intérêt, car il l'était déjà de par le rite de *dīkṣā* qui l'a fait semblable à Śiva. Il faut donc penser à une transposition. Pendant qu'il accomplira les rites de *dīkṣā* pour les autres (c'est sa prérogative essentielle), il "fera naître", "maintiendra", etc.; et ceci, chaque fois au niveau d'un certain monde sur lequel il aura pleine autorité. Tel nous semble être le sens du rite, qui n'est signalé que dans quelques textes.

[7] C'est Śiva. Les Mahāmantreśvara ou Mahāmantrarāja ou Vidyāmaheśvara sont les 8 Vidyeśvara. On les appelle ainsi pour les distinguer des 118 Mantreśvara ordinaires. Voir 2, 15, n. 7.

[8] Voir n. 6.

> *sakalīkaraṇa*, lui rend hommage et pose [sur sa tête] la Main de Śiva.
>
> **206-207.** Il doit lui remettre alors[1]: le livre[2], un pot-à-eau[3], un cordonnet[4], des ciseaux, un *yogapaṭṭa*, une cuillère et un cuilleron, un rosaire, un turban, un parasol et des socques[5]; puis les attributs royaux, le chasse-mouches et le reste[6]. Ce qu'il n'a pas sous la main, il l'offre en pensée.
>
> Puis il salue [le nouvel *ācārya*].

Ensuite – après cela – à lui, à ce [disciple], il tend, c.-à-d. fait revêtir, deux pièces de vêtements neuves accompagnées d'un *upavīta*. Lorsque [le disciple] a revêtu les deux pièces de vêtements et l'*upavīta*, [le *guru*] fait sur lui le *sakalīkaraṇa* et place sur lui la Main de Śiva. Il lui offre alors le livre, etc.; et les attributs royaux, c.-à-d. les choses convenant aux rois, comme le chasse-mouches, la bannière, le parasol, etc. Le mot *upapadyate* signifie que, à ce moment-là, ces choses doivent être amenées. Ensuite, après avoir créé en pensée ce qu'il n'a pas à sa disposition, l'*ācārya* doit commencer par saluer [celui qu'il vient de consacrer][7].

---

[1] Pour ce rite, voir *SP3*, p. 482, *śl.* 17-18 et notes *ad loc.*

[2] Le singulier peut désigner une collection. Mais nous croyons plutôt qu'il s'agit de l'Āgama spécialement lié à la lignée de *guru* à laquelle appartient maintenant le nouvel *ācārya*.

[3] Tous les mss. lisent *ghaṭikā*, et on trouve également ce mot (ou *ghaṭī*) en *SP3* (p. 483), *AP* (p. 377), et *AVS* (cité *SP3*, p. 485). Nous le conservons donc. Cependant, le *SvT* (4, 471a) cite ici la craie (*khaṭikā*), et non le pot-à-eau:

karaṇīṃ kartarīṃ khaṭikām sruksruvau darbhapustakam|

(Le mètre étant faux, *khaṭikāṃ* a malheureusement été corrigé en *ghaṭīṃ* dans la citation de ce passage en *SP3*, p. 483, alors que *khaṭīm* s'imposait; comme il a été corrigé en *ghaṭikā*, cette fois sans raison, sinon l'autorité du *Mṛg*, dans le passage du même Tantra donné sous [8a] en *SP3*, p. 517). La triade: "craie, corde, ciseaux" se présente souvent; et nous pensons que le *Mṛg* avait très probablement ici *khaṭikā* à l'origine. Voir l'Index et les nombreux passages où les mss. lisent, les uns *ghaṭikā*, les autres *khaṭikā*. (Le glissement est facile, parce que les deux lettres "kh" et "gh" sont presque identiques dans l'écriture *grantha*.)

[4] Prob. la corde à tracer les *maṇḍala*, nommée *karaṇī* en 24b, et mentionnée sous ce nom dans presque toutes les listes parallèles. Voir *SP3, ibid.*

[5] Jusqu'ici, il s'agit d'objets qui seront utiles à l'*ācārya*, en particulier pour donner les *dīkṣā*; et des trois symboles de sa position éminente parmi les autres membres du groupe.

[6] Parmi ces *rājopakaraṇa* ou *rājāṅga*, on nomme déjà en général le turban, le parasol et les socques. Voir *ibid.*

[7] Geste très important par lequel l'*ācārya* qui va se retirer (voir plus loin) reconnaît la supériorité du nouvel *ācārya*. Il se peut que la leçon *prathamam*, où nous avons vu un adverbe, soit la corruption de *prathamaḥ* ("le premier" *ācārya*, pour insister sur le fait que c'est l'aîné qui salue le

[Il s'adresse] à celui qu'il vient de saluer[1]:

> **208.** Il dit[2]: "L'autorité[3] dont je me démets en ce moment, tu devras l'exercer jusqu'à ce que tu la transmettes à un autre!"

> **209-210a.** Le [nouvel *ācārya*] ayant acquiescé, [le *guru*] le fait se lever et le présente à Śiva en ces termes[4]:
>
> "Ô Seigneur! Soumis à tes ordres[5], voici celui que, selon Ton désir, j'ai investi de l'autorité [d'un *ācārya*]. Sois-lui dès lors favorable!"

Il lui dit ceci: "Cet *adhikāra* que j'abandonne, prends-le maintenant, et garde-le jusqu'à ce que tu le transmettes, c.-à-d. l'abandonnes, à un autre." Celui à qui ces mots s'adressaient acquiesce, c.-à-d. accepte [de faire] ce qui lui a été ordonné par son *guru*, en prononçant le mot "*tathā*!" Le *guru* le fait alors se lever de son siège, et le présente à Śambhu:

"Ô Seigneur... (répétition des lignes 209b-210a)..."

> **210b.** L'autre, après avoir rendu un culte à Śiva, se prosterne [devant Lui] en disant: "Puissé-je ne pas rencontrer d'obstacles!"[1]

> **211.** Le *guru* nourrit ensuite le Feu. Puis il prend l'autre [par la main] comme précédemment et, en envisageant la Voie, avec ses Seigneurs, il offre des oblations, dix par dix.

---

plus jeune), transformée en *prathamam* par des scribes qui n'ont pas compris le sens du rite. Voir 231a.

[1] Litt.: "celui à qui le salut a été fait".

[2] Cf. *SP3*, p. 486, n. 47, où nous avons discuté la portée de cette transmission de pouvoirs.

[3] Le mot *adhikāra* signifie à la fois "fonction", "pouvoir", "autorité", "charge", "privilège", etc., l'un ou l'autre de ces sens prédominant selon le cas. Notre traduction varie en conséquence.

[4] Les autres ouvrages donnent des formules plus limpides. Voir les textes cités en *SP3*, p. 493.

[5] Malgré l'abondance des leçons *adhikāraḥ* (A, B, T. 266, T. 539, T. 677), nous retenons *adhikāre*, qui se relie naturellement à *niyojitaḥ*. L'épithète *ājñaptaḥ* ne semble pas d'ailleurs être possible pour une "fonction" ou "autorité". Et il est plus probable qu'elle qualifie l'ancien *ācārya* que le nouveau. D'où notre traduction.

[1] Litt.: "Que ceci soit pour moi sans obstacles!"

> **212.** Puis il déclare: "Ô Terres! Veuillez accepter de devenir les champs d'action de ce "fondé-de-pouvoirs"! Et vous, Guides, veuillez le permettre!"

Lui, celui qui a reçu l'*ācāryābhiṣeka*, après avoir fait un sacrifice (*iṣṭi*), c.-à-d. un culte à Śiva, demande en se prosternant: "Que pour moi ceci soit sans obstacles!" Il demande cela à l'*ācārya* et à Śiva. Ensuite, le *guru*, après avoir fait l'*agnitarpaṇa*, prend l'autre par la main et le fait asseoir auprès du feu sur la moitié [de son] siège[2]. L'*ācārya*[3] contemple en pensée, comme auparavant, le sextuple Chemin, avec ses Seigneurs, et donne, sur un seul Chemin, dix *āhuti* pour chacune des sections. Après quoi, il doit dire: "Ô Terre qui êtes sur le Chemin! Vous, *tattva*, mondes, *kalā*, ou autres[4], avec la permission de vos Seigneurs, pour ce "fondé de pouvoirs" – cet *ācārya* –, devenez des "objets", c.-à-d. soyez son champ d'activité lorsqu'il voudra accomplir, comme cela lui a été ordonné, des *dīkṣā* ou autres rites!"[5] Et de même: "Ô vous, Régents du Chemin des *kalā*, ou du Chemin des mondes, ou d'un autre, veuillez permettre [à cet *ācārya*] de conduire [dans vos terres] ses activités propres!"

La permission obtenue, le *guru* [fait ce qui suit]:

> **213-214a.** Ensuite, le *deśika* offre une oblation plénière, après que l'autre ait lui-même fait un *homa*[1]. Il lui touche

---

[2] Ils partagent le même siège.

[3] L'*ācārya* ancien.

[4] Le *guru* qui prononce la formule ne retient prob. de cette liste que le terme qui correspond à la Voie qu'il a choisie. La formule montre en tout cas que, pour N.K., le mot *bhūmi* du texte ne renvoie pas nécessairement aux *bhuvana*, mais à toute une section de la Voie. Les Seigneurs ou Guides de ces Terres seront donc, selon le cas, les cinq Gouverneurs des *kalā*, ou les Gouverneurs des *tattva* (groupés comme on le décidera), ou les Régents des *bhuvana*. On notera que seules ces trois Voies (ce sont celles qui ont donné lieu à des descriptions de *dīkṣā*) sont mentionnées par leurs noms, les trois autres étant couvertes par un discret *ādi*.

[5] Car les rites de *dīkṣā* amènent l'*ācārya* a exercer ses pouvoirs sur des régions cosmiques gouvernées par ces personnages.

Le mot *yathādiṣṭa* renvoie à un ordre que le nouvel *ācārya* devrait avoir reçu de son *guru* au moment de la transmission des pouvoirs, mais que le *Mṛg* ne mentionne qu'ensuite (215 *sq.*). L'ordre solennel se trouve dans la plupart des ouvrages sous une forme semblable à celle que l'on peut lire en *SP3*, p. 486, *śl.* 19: "À partir d'aujourd'hui, tu feras les *dīkṣā*, les commentaires de textes, les installations (*pratiṣṭhā*), etc..."

[1] Nous traduisons en fonction du comm. Mais nous préférerions relier *kṛtahomasya* au *karasya* de la seconde ligne et lire: "Il donne ensuite une oblation plénière. Le *deśika*, après que l'autre ait à

> alors le bout des doigts avec l'extrémité d'un brandon, en disant la [suite des *mantra*] dont le premier est ŚIVA – ceci, de façon à activer les Mantra, comme on aiguiserait un couteau, en vue du tranchage des liens et autres actes semblables.

Ensuite, lorsque le [*guru*] nouvellement consacré a lui-même fait un *homa*, terminé par une *pūrṇāhuti*, l'*ācārya* offre l'oblation plénière destinée à parfaire tout le rite de *homa*[2]. Puis, avec les *saṃhitāmantra*[3], il doit enflammer, c.-à-d. aiguiser, le bout des doigts de l'autre, avec l'extrémité d'un brandon, en *darbha* par exemple. [Ceci est fait] pour activer les Mantra, comme on aiguiserait un coutelas de façon à ce qu'il puisse couper une attache ou autre chose. De même qu'un coutelas devient tranchant si on le frotte avec une pierre ou autre chose, de même l'*ācārya* dont les doigts sont brûlés peut effectuer le *mantradīpana*. Tel est le sens [de ce rite][4].

> **214b.** Ce rite terminé, [le *guru*] donne les *bali*. Amenant alors [le nouvel *ācārya*] devant Prabhu, il lui dit:
>
> **215.** "Tu[1] expliqueras ce que tu sais à ceux qui le demandent. Tu apprendras aussi des autres. Tu t'entraîneras abondamment et de maintes façon à [l'étude de] la Science et à la pratique du Rituel.
>
> **216.** Rejetant toute indolence, ô Ācārya, tu accorderas ta faveur[2] aux dévots [de Śiva], et tu feras les installations

---

son tour fait un *homa*, lui brûle..."

[2] Lire *samagra-homa* avec toutes les sources disponibles, y c. B et C.

[3] Ces *mantra* doivent prob. être disposés sur les doigts comme lors du *kara-nyāsa* de 3, 2-3.

[4] Nous avons traduit le texte en comprenant différemment. Selon nous, la brûlure des doigts accompagnée de la récitation des *m.* est elle-même un *mantradīpana*. Les Mantra, identifiés aux doigts, deviennent tranchants comme un couteau que l'on a frotté avec une pierre; et ils seront dès lors capables de trancher les liens (des disciples du nouveau *guru*), comme le couteau aiguisé peut trancher une corde. Voir *SP3*, p. 494, n. 55.

[1] Voir *SP3*, p. 496, *śl.* 25-26a.

[2] "Tu donneras la *dīkṣā*" (cf. *SP3*, p. vii). C'est, selon la plupart des textes, la prérogative essentielle de l'*ācārya*.

> [d'images] de Śiva et d'autres [dieux], pour ceux parmi les dévots qui le demandent instamment."

Lorsque le rite qu'on a dit est terminé, il procède à la distribution des *bali*. Puis il conduit devant Śiva celui qui a été consacré et lui parle ainsi: Toi qui es maintenant un *ācārya*, tu devras expliquer ce que tu sais à ceux qui le demandent, et apprendre des autres. La Science – c.-à-d. les Āgama – et le Rituel – ce qu'il y a à faire, c.-à-d. tel ou tel rite –, il te faut les pratiquer, en les répétant d'abord abondamment et de multiples façons. Cela signifie que, en ce qui concerne les Écritures (*śāstra*), qui ont valeur d'indication (*lakṣaṇa*), et les actes rituels à accomplir, qui constituent l'objet (*lakṣya*) [de ces instructions][3], un entraînement sérieux est pour toi nécessaire.

Rejetant toute indolence, tu accorderas ta faveur aux *bhakta*. Pour eux, ces *bhakta*, s'ils le demandent, tu feras aussi les installations du Seigneur Śiva et des autres.

De plus:

> **217.** "Tu devras chaque jour, sans manquer à tes obligations, faire un peu de *homa*, de *japa* et de culte[1], et observer même les usages courants, s'ils ne sont pas en contradiction avec ton Āgama.
>
> **218.** Et tout le reste, ce qui est enjoint et ce qui est interdit et qui sera enseigné plus tard, tu devras t'y conformer; et il faudra l'expliquer à ceux qui te suivent."

Tu devras faire en sorte de pratiquer chaque jour, sans manquer à tes obligations[2], au moins un peu de *japa*, de *homa* et de *pūjā*. Tu te conduiras selon les règles du monde (*laukika*) aussi, celles que suivent les personnes instruites[3], sans te mettre en opposition avec ton propre Āgama. Ce qui signifie: ne fais pas fi des règles de conduite fixées par les personnes instruites, si elles ne s'opposent pas à tes propres Écritures. Tout le reste, ce qui sera enseigné – ce qui sera dit – dans le *caryāpāda* au sujet de ce que l'*ācārya* doit faire ou ne pas faire, à tout cela tu dois te conformer; et tu dois le dire à ceux que tu as charge d'enseigner[4].

---

[3] On notera les positions respectives que la science et les rites occupent pour N.K. Il est vrai qu'il prend "science" dans le sens de "connaissance théorique", ce que le *śl.* 215 exige d'ailleurs.

[1] Voir *SP3*, p. 496, *śl.* 26b-27a.

[2] Les obligations de l'*ācārya* en tant que tel, qui viennent d'être résumées. On lui enjoint ici de ne pas abandonner son rituel privé.

[3] Voir plus haut, ligne 183b et comm.

> **219.** "Qu'il en soit ainsi!" dit [le nouvel *ācārya*]. L'homme avisé accède alors, avec la permission de son maître, au statut de *sādhaka*, envié de la foule des êtres.

Après avoir promis à son *guru*, par les mots *tathaiva*, de faire ce que ce dernier vient d'ordonner, lui – la personne consacrée – qui est sage, entre, s'il le désire[1], dans la condition de *sādhaka*, qui est bien vue par la masse de tous les êtres, parce que tout le monde en général désire des jouissances et, de ce fait, vise aux *siddhi*[2]. Il le fera "avec la permission du *deśika*", c.-à-d. si celui-ci entérine son désir. Et il le fera "s'il le désire", et pas obligatoirement.

C. CONSÉCRATION DU *SĀDHAKA*

[Indra] parle de la consécration du *sādhaka*:

> **220.** Le possesseur d'un *mantra* (*mantrin*)[1] doit avoir les qualités qui ont été dites du *guru*. Cependant, ô toi, le meilleur des deux-fois-nés, écoute ce qui diffère et que je vais te dire brièvement.

---

[4] Ce sont les disciples directs de ce maître; et prob. aussi les membres de la communauté śivaïte plus large dont il devait être le chef spirituel.

[1] La restriction n'est pas dans le texte du *Mṛg*, qui semble trouver naturel qu'un *ācārya* nouvellement consacré reçoive encore un *sādhakābhiṣeka*. Voir d'ailleurs les lignes 238b-240a, où l'on trouve des détails sur les conditions dans lesquelles l'*ācārya* agit en tant que *sādhaka*, et les raisons pour lesquelles il le fait.

Bien que le *śloka* soit peut-être artificiellement introduit pour servir de lien entre les deux *abhiṣeka*, on ne peut négliger la vision qu'il traduit, et qui devait être commune à l'époque de la rédaction de l'Āgama.

Noter qu'ailleurs aucun lien de ce genre n'est établi, et que la consécration du *sādhaka* est traitée comme un rite à part, concernant les disciples *bubhukṣu*.

[2] Noter la relation exprimée ici entre *siddhi* et *bhoga*.

[1] Le mot, qui est pratiquement syn. de *sādhaka*, signifie exactement: celui qui a fait sienne la Puissance d'un certain Mantra – et peut donc en disposer.

Il faut savoir que les caractéristiques du *sādhaka* sont celles de l'*ācārya*[2]. Cependant, ô toi, le meilleur des Muni, écoute ce qui est autre, ce qui diffère, et que je dis maintenant. Par ces mots, Indra demande au Muni Bharadvāja d'être particulièrement attentif.

> **221.** La Route est faite de cinq sections, et elle est dominée par cinq Mantra. Pour ceux qui désirent maîtriser l'un deux, une conformité avec lui est gage de succès.

La Route (*mārga*), ou Chemin (*adhvan*), a cinq parties, comme on l'a dit plus haut, en vertu de l'extension des cinq *kalā* à partir de Nivṛtti, [ces *kalā*] correspondant aux divisions [du *karman*] en "mondain", "védique", "mental", "hors-voie" et "śivaïte"[1]. C'est pourquoi elle est dominée par cinq Mantra, Sadyojāta et les autres. Or, pour le *sādhaka* qui désire se propitier un Yakṣa, un Gandharva, etc., qui se trouve dans telle ou telle partie du Chemin, ou qui désire se propitier d'autres Mantra, purs ou impurs[2], la conformité avec le Mantra correspondant[3], ou l'harmonie avec ces Mantra particuliers[4], est cause de succès. Il va préciser ce point.

> **222.** Ceux qui sont sans désirs, couleur d'éther[1], minces et d'intelligence vive, maîtrisent aisément les [Mantra] gouvernés par Īśa[2].

---

[2] On trouve ailleurs des descriptions plus spécifiques. Voir BRUNNER 1975, pp. 411-443; et *SP3*, ch. VII.

[1] Voir *śl.* 78-79. Le texte continue à considérer le *kalādhvan* comme principal.

[2] Voir *vp*, 10 et comm. et *Rau*, *vp*, 1, *śl.* 13 et 19a.

[3] Il s'agit prob. ici des Mantra dominant telle ou telle section. Ils seront successivement envisagés par les *śl.* 222-224.

[4] Il s'agit maintenant des Mantra dits "autres", objets de la seconde partie de la proposition qui précède. Ils seront envisagés par le *śl.* 225. C'est en fait l'existence même du *śl.* 225 qui oblige N.K. à introduire ces Mantra supplémentaires, qui devraient en toute logique trouver place dans l'une ou l'autre des cinq sections de la Voie. Voir *śl.* 225, n. 1.

[1] Cette mention pourrait annoncer, pour les quatre descriptions qui vont suivre, des couleurs en harmonie, soit avec le Brahman correspondant (jaune, noir, rouge, blanc), soit avec la *kalā* correspondante (noir, rouge, blanc, jaune: voir *SP3*, pp. 186-188). C'est la première correspondance qui va être (à peu près) respectée.

[2] Il s'agit donc des Puissances divines que le *vp* loge dans les mondes supérieurs, correspondant

Ceux qui sont sans désirs; qui, parce que très clairs, sont de la couleur de l'éther; dont les membres sont délicats; qui sont intelligents: ceux-là, avec peu d'efforts, maîtrisent vite un Mantra qui se trouve sur la partie du Chemin gouvernée par le Vénérable Īśāna.

> **223.** Les personnes un peu jaunes[1], qui possèdent un teint plaisant, [maîtrisent aisément les Mantra] de la section de Tat-Puruṣa.
>
> Ceux qui sont étincelants[2], dont le regard est brun foncé, qui ont l'air dur, [un Mantra] de la troisième.
>
> **224.** Ceux qui sont rouge clair et dont les yeux sont fous[3], [un Mantra] dominé par Vāmadeva.
>
> Ceux qui sont couleur d'eau, dont le corps est ferme et lisse, [un Mantra] gouverné par Sadya[4].

iṣṭa signifie "plaisant pour tout le monde". Ceux chez qui un tel teint trouve place, c.-à-d. qui possèdent une telle beauté, et qui sont de couleur légèrement jaune (*gaura*), ceux-là, avec peu d'efforts, maîtrisent un Mantra qui appartient à la section de Tat-Puruṣa; il faut en effet relier cette ligne aux mots prononcés plus haut.

Ceux qui ont un teint brillant, dont les yeux sont brun foncé et l'aspect cruel, maîtrisent rapidement [un Mantra] qui est sous la domination du Seigneur Aghora.

Ceux qui sont abrutis par l'intoxication, dont les yeux sont rouges et le teint d'un blanc rougeâtre, maîtrisent sans tarder un Mantra de la section de Vāmadeva.

à la *kalā* Śāntyatītā.

On peut évidemment se demander si le mot "sans désirs" est à prendre au pied de la lettre, pour un *sādhaka* toujours qualifié (et ici même, 244a) de *bubhukṣu*.

[1] On pourrait comprendre "blanc". Mais Tat-Puruṣa étant jaune, il est vraisemblable que le terme *gaura* veuille évoquer sa couleur.

[2] Aghora, qui domine la troisième section, est noir; et ce n'est certes pas le noir qu'évoque d'abord le terme de *taijasa*, mais bien l'éclat insoutenable de ce Brahman du Sud. Observons cependant que cet éclat peut s'associer avec n'importe quelle couleur, y compris celle que l'on s'attendrait à voir ici notée: il suffit de penser à un métal sombre, mais bien astiqué.

[3] Rappelons que Vāmadeva est rouge, et lié à la fonction de *tirobhāva* (3, 44a).

[4] La description évoque Brahman, le Gouverneur de Nivṛtti. Le blanc Sadyojāta en prend souvent les traits.

Ceux dont le teint a la couleur de l'eau, dont le corps est ferme et lisse, maîtrisent avec peu d'efforts [un Mantra] qui appartient au Chemin de Sadyojāta. Relier comme plus haut [aux mots qui précédaient].

En outre:

> **225.** Les personnes (*dehin*) qui désirent suivre Brahman, Viṣṇu, Indra, Soma, Arka, Smara ou Devī réussiront si elles ont l'aspect, le corps, les dispositions intérieures et les expressions gestuelles de [celle de ces divinités qu'elles choisissent][1].

Pour les *sādhaka* qui désirent se propitier une divinité [particulière], Brahman ou une autre, avoir la forme (*ākāra*), le corps (*śarīra*, glosant *vapus*)[2], les desseins (*abhiprāya*, glosant *bhāva*) et les expressions gestuelles (*ceṣṭā*) du Dieu [choisi] sera un facteur de succès. On veut dire que si une personne a un aspect, des dispositions et une expression gestuelle en harmonie avec telle ou telle divinité, les *mantra* de cette divinité la conduiront au succès en vertu de cette harmonie[3].

---

[1] Sauf peut-être Devī, toutes ces divinités sont dans l'Œuf de Brahman, autrement dit, dans la section de Sadyojāta; bien qu'elles puissent se présenter encore, sous une forme dite "subtile" ou même "suprême", à des niveaux plus élevés. Quoi qu'il en soit, on voit la répugnance de notre texte à noyer ces Dieux bien connus, et dont les caractéristiques ont été léguées par une longue tradition, dans la foule des Rudra(s) qui gouvernent les mondes décrits dans le *vp*. Il en était de même aux *śl.* 151-152a (notre liste actuelle, avec Indra et Soma en moins). On voit comment la vieille tradition résiste aux découpages artificiels de la Voie.

[2] On peut admettre que l'aspect (*ākāra*) est voulu par l'homme, qui choisit sa coiffure, ses vêtements, etc.; tandis que le corps est une donnée physique difficile à modifier. N.K. bloquera cependant ces deux termes dans la reprise de son explication.

[3] Il n'est question, dans tout ce passage, que d'une harmonie naturelle entre un *sādhaka* et son Mantra, celle qui se traduit par des caractères physiques ou psychiques et par le comportement spontané, toutes choses que la simple observation permet de constater; ou d'une similitude plus extérieure, réalisée par des méthodes élémentaires, comme la coiffure ou le vêtement. La plupart des textes enseignent des méthodes plus subtiles pour déceler une harmonie qui ne saute pas aux yeux, et même des techniques pour la forcer. On reconnaît en général quatre degrés dans l'affinité entre le *sādhaka* et son Mantra, qui vont de l'harmonie parfaite assurant un succès immédiat à la totale incompatibilité. Voir sur ces points *PKām*, 2, 175-177; *AgniPur*, 293, 14-15, et surtout *SvT*, ch. 8, analysé par PADOUX 1978 (qui apporte d'autres références). Voir aussi JOSHI, *Le Rituel...*, pp. 20-21, et BRUNNER 1975, pp. 424-426.

> **226.** Le *guru* accomplit pour le [*sādhaka*] le rituel qui a été décrit pour la consécration du *guru*; mais [le disciple] doit être assis sur un siège fait du Mantra à maîtriser (Sādhya) et avoir l'esprit fixé sur ce seul Mantra.
>
> **227-228.** [Le *guru* prend les Vases] dans l'ordre normal s'il s'agit d'un Mantra de la première section, dans l'ordre inverse s'il appartient à la dernière, dans un sens normal puis inverse s'il est au milieu.
>
> Ensuite, il "touche" le corps [du disciple] avec le *mantra* à maîtriser et le fait asseoir sur un autre siège. Tout en récitant ce *mantra*, dont l'ardeur est manifestée par l'eau d'une conque, il accomplit sur lui l'Aspersion.

Toutes les phases du rite d'*abhiṣeka* doivent être faites pour le *sādhaka* comme pour le *guru*. Mais voici les différences. [D'abord] le *sādhaka* est assis sur un siège mis en relation avec le Sādhya[1], et il a l'esprit concentré sur le Sādhya. [Ensuite, l'ordre dans lequel on prend les Vases varie.] Pour celui qui désire se propitier un Mantra appartenant à la première section, celle d'Īśāna, l'*abhiṣeka* est enjoint dans l'ordre [normal], à partir de Sadyojāta. Il était dit[2]:

> "L'ayant fait asseoir, il l'asperge avec les Vases, en commençant par celui de Sadyojāta et en terminant par celui d'Īśa."

Pour celui dont le Sādhyamantra se trouve dans la dernière section, autrement dit, dans le Chemin de Sadyojāta, on fait l'*abhiṣeka* dans l'ordre inverse, en commençant par Īśāna[3].

Pour le *sādhaka* dont le Sādhyamantra se trouve au milieu, dans le Chemin d'Aghora, c.-à-d. se trouve sous la dépendance de la *kalā* Vidyā, on donne l'Aspersion dans l'ordre normal, puis inverse[4].

Ensuite – après cela – [le *guru*] donne [un autre] *abhiṣeka* au *sādhaka* assis sur un autre siège et dont le corps a été "touché" avec le *sādhyamantra*. Il le donne avec le *sādhyamantra*, qu'il a d'abord prononcé [de la façon prescrite][5], et dont la splendeur est manifestée par l'eau, mêlée de saveurs, de minéraux, de joyaux, d'herbes, de métaux et de parfums, contenue dans une conque posée sur un *praṇavāsana* placé à l'E., à l'O. ou au Sud [du Dieu][6].

---

[1] On y a récité le *mantra* correspondant (*sādhyamantra*). Et ce même *m.* a peut-être été récité sur les Vases au moment où, lors de l'*ācāryābhiṣeka*, le *m.* de Śiva l'était. Mais voir 4, 6.

[2] *śl.* 198b.

[3] De façon à terminer par Sadyojāta: c'est cela qui importe.

[4] L'ordre est alors: Sadyojāta, Vāmadeva; puis Īśāna, Tat-Puruṣa et Aghora, de façon à terminer avec Aghora.

On peut étendre la règle aux deux sections non mentionnées par N.K., mais prob. comprises dans le mot *madhye* du texte. Voir *SP3*, p. 510, *śl.* 4, où l'ordre des phases d'un rituel de *dīkṣā* pour un *sādhaka* que l'on veut fixer en Śānti est (à partir de la section inférieure); 1, 2, 3, 5, 4.

Ensuite:

> **229a.** [Le *guru*] dépose le Mantra dans la main du *sādhaka*, avec une guirlande, des parfums, de l'eau et du riz brut[1].

Il remet le Mantra [en le déposant] dans l'*añjali*, avec de l'eau accompagnée de *kuśa*, de fleurs, etc.

Lui, ensuite:

> **229b-230a.** Le *sādhaka* place sur sa tête le Mantra qu'il a reçu, en l'imaginant en lui comme un Soleil qui repouse les ténèbres.

Le Mantra qu'il a reçu, le *sādhaka* le place lui-même sur sa tête, en imaginant qu'en lui les ténèbres sont chassées par la sphère du Soleil, c.-à-d. que le voile d'obscurité qu'est le *mala* (*añjana*) est écarté par la diffusion de la Puissance [du Mantra][1].

---

[5] C.-à-d. qu'il l'a "fait monter" en suivant la règle habituelle, et qu'il ne verse l'eau de la conque qu'après être arrivé au sommet du *mantra*.

[6] Voir *śl.* 201-204. Puisque l'*abhiṣeka* avec la conque conférait là à l'*ācārya* l'aptitude à remplir les fonctions de Śiva, on doit penser que ce même *abhiṣeka* confère ici au *sādhaka* l'aptitude à accomplir les actions spécifiques du Mantra (divinité) auquel il s'est lié. Il y a cependant une différence notable entre les deux situations: alors que l'*ācārya* se trouve immédiatement nanti des pouvoirs voulus, le *sādhaka* devra les acquérir par un longue et difficile pratique.

En fait, le parallélisme entre les deux *abhiṣeka* qu'à la suite de plusieurs Āgama notre texte met ici en relief est purement artificiel, comme est artificielle à nos yeux sa division de l'*abhiṣeka* en deux phases dont la seconde seule (l'*abhiṣeka* avec la conque) serait susceptible de conférer au disciple son *adhikāra* spécifique. La plupart des textes ne mentionnent que l'*abhiṣeka* avec les Vases, qui suffit à tout.

[1] Voir *SP3*, p. 516, *śl.* 8. Le *guru* dépose le Mantra par l'intermédiaire du *mantra*.

[1] C'est une image courante, à ne pas prendre à la lettre cependant, puisque le *sādhaka* a déjà été purifié par sa *dīkṣā*. Mais peut-être vient-elle d'une époque où l'*abhiṣeka* constituait la *dīkṣā*, ou

> **230b-231a.** [Le *guru*] lui remet ensuite tout ce que l'on a dit précédemment, excepté le turban.
>
> Autre différence: le *guru* ne salue pas le [*sādhaka*], qui ne lui est pas supérieur.

Ceci fait, le *guru* doit lui donner tout ce qui a été mentionné plus haut, c.-à-d. les attributs royaux comme le parasol et le chasse-mouches, en supprimant le turban[1].

En outre, le *guru* ne salue pas le *sādhaka*, comme il l'avait fait pour l'*ācārya* dans le rite précédemment décrit. En effet, le *guru* est supérieur à tous, puisqu'il donne à tous l'*anugraha* (la *dīkṣā*), tandis que le *sādhaka* a une moindre excellence, et de ce fait occupe une position moins élevée[2].

> **231b-232a.** Alors, le *deśika* fait se lever le *sādhaka* et le présente à Śiva en disant:
>
> “Ô Puissant! Que ce *sādhaka* obtienne ce qu'il désire!”[1]

> **232b-233a.** Celui-ci se prosterne, la tête touchant le sol, et dit à son tour au Seigneur des Dieux:
>
> “Ô Hara! Que, par Ta grâce, il n'y ait pas d'obstacles à mon succès!”[2]

Sur ce, le *guru* fait se lever [le *sādhaka*] de son siège et le présente comme plus haut à Parameśvara. Il doit dire: “Ô Seigneur! Que, par Ta grâce, celui-ci réussise [à obtenir] l'objet qu'il désire!” Lui alors, se prosternant devant Parameśvara de façon que sa tête touche le sol, demande: “Ô Bhagavan! Que, par Ta faveur, il y ait pour moi succès sans obstacles!”

---

en tout cas ne nécessitait pas la purification totale et définitive que le *Mrg* a décrite sous ce nom.

[1] Le turban est signe d'éminence. On supprime parfois aussi les ciseaux (utiles seulement pour la *dīkṣā*) et le diadème. Voir *SP3*, p. 514, *śl.* 7 et n. 30, où nous citons des textes pour lesquels la liste des objets remis au *sādhaka* est différente de celle des objets remis à l'*ācārya*.

[2] On a ici une preuve *a contrario* que, dans le cas de l'*ācāryābhiṣeka*, le nouvel *ācārya* devient supérieur à l'ancien. Voir *śl.* 207, n. 7.

Sur la nature de l'*adhikāra* que confère au *sādhaka* son *abhiṣeka*, voir *SP3*, p. 514, n. 29.

[1] Litt. “réussisse en ce qui concerne l'objet qu'il désire”, c.-à-d. “réussisse dans son entreprise”. Comparer avec la formule parallèle du *śl.* 210a, où le mot *siddhi* n'était pas prononcé, ni d'ailleurs *iṣṭārtha*.

[2] Formule parallèle au *śl.* 210b.

> **233b.** Lorsque le *sādhaka* a obtenu une réponse favorable [de Śiva], [le *guru*] le relève, le place à sa droite[1] et lui déclare ce qui suit:
>
> **234.** "Tu[2] suivras sans faiblir les règles de conduite enseignées dans ton propre Tantra. Dans un bois, une grotte ou un lieu sacré, tu t'approprieras un *liṅga*;
>
> **235.** et là, assisté d'un bon compagnon, tu tendras tous tes efforts vers le résultat[3] qui doit combler ton cœur, évitant de nuire comme d'aider, de discourir sur l'Écriture et d'accepter des dons.
>
> **236a.** Tu cacheras ton culte et tes instruments, et il n'y aura en toi ni fausseté[4], ni envie, ni arrogance."

Lui, celui à qui Śiva a donné son assentiment en disant: "Qu'il réussisse sans obstacles!" et qui ressent cette impression (d'être exaucé), [le *guru*] le relève, le place à sa droite et lui dit ce qui suit: Les comportements (*ācāra*) enseignés dans ton propre Tantra, tu devras les observer[5]. Dans l'un des endroits suivants: forêt, montagne, grotte, *kṣetra*, t'étant approprié un *liṅga* en opérant comme on le dira plus loin[6], et assisté d'un bon compagnon, tu t'efforceras à – tu feras des efforts pour – [obtenir] le résultat (*siddhi*, glosant *sādhana*) que ton cœur trouve très désirable.

Comment [te comporteras-tu]? Il répond par les deux dernières lignes: te détournant de toute [conduite] violente, c.-à-d. nuisible; de toute aide, c.-à-d. d'un comportement amical; de toute proclamation de *śāstra*, c.-à-d. de discours les concernant; et de toute acceptation de dons. Cela veut dire que tu ne feras pas ces choses. Tu cacheras ton sacrifice, c.-à-d. ton culte, et les instruments (*kāraka*) de ce culte, c.-à-d. ses accessoires (*aṅga*). Tu seras dépourvu de duplicité – de pensées mauvaises ou fausses –, d'envie – de ressentiment – et d'orgueil.

---

[1] Selon le comm. On pourrait comprendre aussi: "au Sud de Śiva".

[2] Les cinq lignes qui suivent ont été trad. en *SP3*, pp. 518-520, avec plusieurs inexactitudes que nous corrigeons ici.

[3] Nous acceptons le comm. de N.K. qui glose *sādhana* par *siddhi* (comme en 6, 66a).

[4] Trad. fausse en *SP3, loc. cit.* Il ne s'agit sûrement pas des illusions que peut entretenir le *sādhaka*, mais de celles qu'il pourrait créer chez les autres par une conduite hypocrite.

[5] Noter l'absence de toute allusion au *laukikācāra* (voir *śl.* 217): le *sādhaka* n'a pas à s'y conformer.

[6] Voir *cp*, 1, 94-97.

> **236b-237a.** Ensuite, le *guru* nourrit dans le Feu les Mantra principaux, puis il nourrit spécialement le Mantra à maîtriser, à l'intention du *sādhaka*.
>
> **237b-238a.** Ce dernier ayant [à son tour] nourri les Mantra, le maître extrait [du Feu] le Mantra à maîtriser et le dépose dans le corps du *sādhaka*.
>
> Puis il retire les [autres] Mantra, en commençant par Śiva.

Après cela, ayant fait dans le Feu le *tarpaṇa* des Mantra en commençant par Śiva[1], il doit nourrir spécialement – avec tout ce qu'il a pu rassembler [comme offrandes] – le Mantra à maîtriser (Sādhyāṇu), en pensant au *sādhaka*[2].

Lorsque le *sādhaka* a fait le *tarpaṇa* des Mantra et offert l'oblation plénière, le *guru* retire du Feu le Sādhyamantra, le place dans le corps du [*sādhaka*], puis congédie les Mantra à partir de Śiva[3].

Telle est la règle du *sādhakābhiṣeka*.

D. INSTRUCTIONS DIVERSES CONCERNANT TELLE OU TELLE CATÉGORIE D'INITIÉS

Maintenant, [Indra] précise un point qu'il avait déjà touché dans le chapitre sur le Mantra [à maîtriser][1], en disant: "Le *deśika* aussi... peut faire la même chose, mais peu de temps."[2]

---

[1] Prob la *saṃhitā*: Śiva, les Brahman et les Aṅga. Mais on pourrait y ajouter les Mantra des *āvaraṇa*.

[2] Lire *sādhakānusandhānena* avec T. 539; deux autres sources ayant *anubandhanena*. Le *guru* agit ici au nom du *sādhaka*; c.-à-d. qu'il fait une première fois ce que le *sādhaka* va répéter tout de suite et faire dorénavant chaque jour.

[3] Toutes ces Puissances avaient été placées dans le Feu pour y être nourries.

[1] Lire *aṇuprakaraṇe* avec T. 266 et T. 539; et comprendre *aṇu* dans le sens de *sādhyāṇu*. Ce chapitre est le ch. 4. L'introduction de N.K. semble totalement oublier que le même point avait déjà été soulevé dans le présent ch., au *śl.* 219.

[2] Voir 4, 7a.

238b-239a. Le *deśika*[3] également peut se livrer à cette pratique quand, lors d'une calamité par exemple, il doit faire des rites d'apaisement ou d'autres rites semblables, pour lui-même ou pour d'autres personnes.

239b-240a. Mais [ce sera pour un temps réduit]: trois, cinq, sept, dix ou quatorze jours, ou un demi-mois[4], ou vingt et un jours, ou un mois – jamais plus longtemps.

Une calamité naturelle (*upasarga*), ou encore les massacres perpétrés par un roi ennemi[5]. Par le mot *ādi*, comprendre: obstacles, souffrances, etc. Si cela arrive, et qu'il faille accomplir des rites d'apaisement, ou d'engraissement, etc., la règle précédente – adoration du Mantra voulu placé au Sud du Mantra principal[6], *tarpaṇa* [de ce Mantra] dans le Feu, etc. – [le *deśika* aussi] pourra la suivre, pour lui ou pour d'autres.

On avait dit plus haut de façon générale qu'il devrait faire cela "peu de temps". Maintenant on donne diverses possibilités: trois, cinq, sept jours, etc.; jamais au-delà d'un mois. Ceci n'est pas une répétition de ce qui avait été dit; car auparavant on n'avait pas distingué [plusieurs possibilités].

240b-241a. Le *putraka* habitera dans la maison du *guru*, ou demeurera dans la sienne, dans l'attente de ce Séjour merveilleux qui lui est caché par la mort[1].

---

[3] Ce *śloka* avait été cité dans le comm. à 4, 7.

[4] Pas d'autres leçons.

[5] Le mot *upasarga* évoque d'abord des calamités naturelles frappant tout un pays, comme les épidémies, les invasions de rats, etc. N.K. y ajoute, comme rentrant dans le même concept, les souffrances infligées au pays par un prince ennemi. De toutes façons, il s'agit de fléaux publics. Sous le *ādi*, il envisage apparemment des maux individuels.

[6] Instructions données au ch. 4 (*śl.* 2-3 et comm.), et pour lesquelles N.K. avait expliqué qu'elles étaient données là en avance pour ne pas alourdir la section concernant le *sādhaka*. Il est curieux qu'il ne les ait pas rappelées plus tôt (par ex. en commentant les *śl.* 226-228, qui donnent les particularités de l'*abhiṣeka* du *sādhaka*); car les cultes impliqués par cet *abhiṣeka* lui-même doivent obéir à la loi rappelée ici.

Comme on le verra dans le *caryāpāda*, le *sādhaka* au contraire poursuit le *mantrārādhana* très longtemps. Voir *cp*, 1, 105a, ou le passage du *Kir* cité Brunner 1975, p. 433.

[1] La mort considérée comme un écran, qui empêche de voir ce qu'il y a au-delà et qui n'est autre que la libération promise par la *dīkṣā*.

241b-242a. Si, bien que libéré[2], il demande à connaître des jouissances sur une partie du Chemin, le Bienheureux fera en sorte que cette partie n'ait pas subi la "purification".

Le *putraka* doit habiter la maison du *guru*, ou loger dans sa propre maison. Quelle sera son attitude? Il le dit: désirant – espérant – le Séjour merveilleux, à savoir ce que l'on appelle *mokṣa*, et qui lui est caché par la mort. On veut dire qu'il espérera cette libération (*kaivalya*), qui lui est cachée par la mort.

Si cependant il désire connaître des jouissances sur une partie du Chemin – n'importe quelle section de la Voie, à son gré –, il pourra, bien qu'il ait obtenu la libération, demander cela à l'*ācārya*. Alors, il faut comprendre que, par [décret de] Bhagavat, la "purification" ne sera pas reconnue sur cette partie; c.-à-d. que, de par la volonté de Śiva, il n'y aura pas eu, pour ce [*putraka*], de purification au-dessus du lieu où il désire connaître des jouissances[3].

242b-243a. Dans ce cas, le *guru*, qui aura utilisé des Mantra en vain, devra faire un rite de réparation. Il placera ensuite dans le domaine qu'il convoite [son disciple], pourvu [maintenant] de la capacité [d'y être associé][1], après que ce dernier ait rendu un culte à Śiva.

243bc. Que le *deṣika*[2], en suivant la méthode qu'on a dite, installe dans la position de Fils (*putraka*) les initiés réguliers dépourvus de désirs, et fasse *sādhaka* ceux qui ont des désirs.

---

[2] La section précédente envisageait un *deśika* qui se transformait (provisoirement) en *sādhaka*. Celle-ci concerne le *putraka* qui désire perdre le statut que lui vaut sa *dīkṣā* (condition caractérisée par le fait que l'*adhvan* a été totalement purifié) et se retransformer en *bubhukṣu*.

Les indications brèves des lignes 241b-242a posent plusieurs problèmes, en particulier sur le statut de ce *putraka* qui redevient *bubhukṣu*: recevra-t-il l'*abhiṣeka* qui en fera un *sādhaka* régulier, apte à pratiquer un *mantrārādhana*? Rien ne le prouve.

En tout cas, ce passage révèle la croyance en la possibilité, pour un *guru*, c.-à-d. pour Śiva, de "défaire", au moins en partie, une *dīkṣā*. Les lignes suivantes indiquent le prix à payer pour cela.

[3] Voir un cas comparable en *cp*, 1, 24-25.

[1] La trad. ne suit pas le comm. Nous considérons que cette ligne est la suite naturelle de la ligne 242b.

[2] Ces deux lignes au contraire sont indépendantes. Ou plutôt, c'est un conseil qui, bien que dicté par la considération du cas particulier examiné juste avant, est de portée générale. On dit au *deśika* de donner les *dīkṣā* à bon escient.

Dans ce cas, c.-à-d. lorsqu'un *putraka* souhaite ardemment que son *bhoga* n'ait pas été annulé, le *guru* a utilisé les Mantra en vain[3], puisque [son disciple] n'était pas digne d'une *putrakadīkṣā*. Il doit alors faire un *prāyaścitta*, comme on le dira dans le *caryāpāda*[4]. Celui chez qui le désir de jouissances existait dès le commencement[5], qui est dans une situation en accord avec ses aptitudes; c.-à-d. pour lequel la "purification" totale du chemin n'a pas été faite, et qui a adoré Maheśvara – ou encore qui est comme le veut Parameśvara, du fait que le rituel précédent a été fait pour lui[6] –, [le *guru*] doit le placer[7] dans [la condition] qu'il désire, celle où il est "jouissant".

En outre[8], celui qui est dans la condition de *samayin* et qui est sans désirs, le *guru* doit le placer dans la condition de *putraka*. Tandis que celui qui est "pourvu de désirs", parce qu'il désire connaître des jouissances, il doit le placer dans la condition de *sādhaka*, en opérant comme on l'a dit plus haut[9]. Ici, par le mot "désir", il faut entendre la foi dans le rite d'adoration de Parameśvara. Car il existe des *sādhaka* qui, bien que dépourvus du désir de jouissances, se font *sādhaka* pour être à même de se procurer des produits purs utiles au culte de Parameśvara, mais sont bien décidés à ne servir que Parameśvara. Un désir de cette sorte est chez eux, en vérité, un ornement[10]. Voici ce que dit le vénérable auteur de la *Karṇikā*[11]:

> "Ô Seigneur du Monde! Qu'il y ait désir en moi, si c'est un désir constant de Toi seul; et que soit même saluée la convoitise, par moi qui suis plein de convoitise envers Toi!"

Et nous avons dit nous-mêmes dans la *Stotrāvalī*[12]:

---

[3] Il s'agit de tous les Mantra des sections qui n'auraient pas dû être purifiées. Le *guru* les a dérangés pour rien, en les appelant à siéger dans le *maṇḍala* et le Feu, alors qu'il aurait pu s'en dispenser. C'est une faute grave.

[4] S'agit-il du *prāyaścitta* évoqué par *cp*, 1, 24-25? Ou d'un passage perdu?

[5] Glose pour nous inacceptable. Si la ligne 243a avait cette portée, elle devrait se trouver dans la section concernant le *sādhaka*.

[6] La deuxième glose de *maheśeṣṭam* nous ramène au cas du *putraka* qui a voulu redescendre dans un monde de jouissances.

[7] Lire *vinyaset* au lieu de *pi nyaset*, avec T. 266, T. 539 et T. 677.

[8] Voir n. 2.

[9] Selon la règle du *sādhakābhiṣeka*; avec auparavant une *dīkṣā* adéquate (*bhautikī*).

[10] Ces explications embarrassées du mot *saspṛha* ne sont nullement nécessaires: il est entendu depuis le début que le *sādhaka* est un *bubhukṣu*, même le *sādhaka* de type supérieur. Elles sont intéressantes cependant dans la mesure où elles nous font toucher du doigt l'importance extrême que représentait, à l'époque de N.K., la transformation de produits naturels en produits purs, dignes d'être offerts à Śiva, et peut-être la croyance en la possibilité de créer ces choses (cendres, fleurs, etc.) à partir de rien. L'acquisition d'un tel pouvoir constitue une motivation suffisante pour la longue discipline du *mantrārādhana*. Voir aussi 4, 1, comm.

[11] Ouvrage inconnu. Relevons la lecture *kaṇṭhikā*.

[12] Ouvrage connu de nom seulement.

> "Je suis sûr que, lorsqu'ils voient [tes dévots], avec des corps et des organes de Śiva, pleinement utiles, s'activer au service de Tes pieds de Lotus, les êtres libérés ressentent un urgent désir d'acquérir sur l'heure un corps et des organes."

[Indra] conclut maintenant la section du rituel:

> **244.** Ainsi t'ai-je dit, de façon très concise, le plus excellent des moyens[1] d'atteindre le clair, le mixte et le sombre. Il a été exprimé par les paroles [mêmes] de Śarva, dégagées des objections et contre-objections qui les accompagnaient. Les Dieux et les maîtres *yogin* le pratiquent.

Ô Muni Bharadvāja! Je t'ai dit le plus excellent – le meilleur – des moyens (*sādhana*). Son objet – son but – est triple: le pur, le pur-impur et l'impur. Car, comme on l'a dit, le *sādhana*[2] qui permet d'obtenir les substances pures qui servent au culte de Parameśvara est pur. Ensuite, celui qui est la cause des jouissances variées que l'on rencontre dans les deux sortes de mondes est blanc-noir, ou pur-impur. Et celui qui a comme fruit le pouvoir[3] [de fabriquer] du mercure efficace, l'élixir de longue vie, de forer des trous (?)[4], etc. est impur.

Maintenant, comment a été dit ce triple moyen? Il répond: "par les *sūtra* de Śarva dégagés des objections et contre-objections qui les accompagnaient", c.-à-d. par les *sūtra*-mêmes de Parameśvara, dégagés des questions et réponses qui les accompagnaient[5].

---

[1] Observons que ce mot, *sādhana*, répond au même mot du *śl.* 1.

[2] On s'attendrait à ce que la conclusion du chapitre envisage tous les enseignements y-contenus. Le but "pur" serait par ex. celui du *putraka*, et le moyen correspondant, la *nirvāṇadīkṣā*. Le but mixte serait celui de l'*ācārya*, dont les fonctions ternissent nécessairement la pureté foncière (on dit qu'il est pourvu d'*adhikāramala*); et le moyen vers ce but serait la même *dīkṣā* suivie de l'*abhiṣeka*. Le but impur serait celui du *sādhaka*, qui, par définition, désire les jouissances et non la libération; et le moyen serait une *dīkṣā* appropriée suivie de l'*abhiṣeka*.

La glose de N.K. cependant réduit le sens du mot *sādhana* à la discipline du seul *sādhaka*, dont il rappelle les trois types ou les trois visées (voir aussi 4, 5, comm.). La raison en est peut-être que, malgré ce qu'il dira en introduisant le *yogapāda*, il ne voit que le *sādhaka* qui puisse bénéficier des enseignements sur le *yoga*, que ce dernier vers annonce.

[3] Lire *siddhyādi* (au lieu de *śuddhyādi*) avec T. 266 et T. 539.

[4] Par la seule puissance des Mantra? Ou de les forer grâce à eux à l'endroit juste, c.-à-d. celui qui donne accès à un trésor? Cette sorte de *siddhi* semble avoir été très recherchée.

[5] Tout se passe comme si le texte initial d'où aurait été extrait le *Mṛgendra* avait comporté une série de discussions, que l'on a cru bon de supprimer pour faire court. Affirmation du même genre en 2, 1, comm.

Et que dire encore de ce [*sādhana*]? Il est pratiqué par les Trente et par les meilleurs des *yogin*: c'est après l'avoir mis en pratique qu'ils ont acquis leurs pouvoirs (*siddhi*).

C'est ainsi que, par le mot *yogīśa*, il introduit le *yogapāda*, qui va être dit juste après.

SECTION DU COMPORTEMENT

(*caryāpāda*)

I. RÈGLES GÉNÉRALES ET SPÉCIALES CONCERNANT LE COMPORTEMENT DES ŚAIVA[1]

A. COMPORTEMENT DES ŚAIVA EN GÉNÉRAL

Après m'être prosterné devant le Seigneur, qui installe à demeure dans les âmes leur vraie nature, qui est pure Connaissance et Action, et dont la grâce détruit cette ténèbre[2] tenace qui, par son existence, précipite dans l'Océan du devenir une foule de créatures, je compose ce commentaire à la section du comportement.

On lit en effet au début du traité[3]:

> "De ces trois catégories, que la première section établit, les sections du comportement, du *yoga* et du rituel diront les fonctions respectives."

Sans un comportement juste (*caryā*), qui consiste à faire ce qui est prescrit et à éviter ce qui est interdit, le *deśika* et les autres, même s'ils ont compris les *jñāna-*, *kriyā-* et *yogapāda* mentionnés dans ce *śloka*, n'atteindraient pas sans obstacles le résultat qu'ils désirent. C'est pourquoi on introduit maintenant, à son rang, le *caryāpāda* annoncé à la fin du *yogapāda* comme devant faire suite [à ce dernier][4].

[Indra] dit donc:

> **1.** Maintenant, on va exposer de façon concise l'ensemble des comportements communs à tous [les initiés,] maîtres, etc.; et les autres aussi, quand le moment sera venu[5].

---

[1] Le *caryāpāda* qui nous est parvenu est incomplet dans tous les mss. disponibles. Mais il n'est pas exclu que la fin de cette section soit découverte un jour. Un chapitre entier semble manquer (voir par ex. le comm. à *kp*, 7, 103, qui annonce un *pratiṣṭhāprakaraṇa*, et ici le comm. à la ligne 97a), peut-être même en trouvera-t-on plusieurs. Dans cet espoir, nous acceptons, comme l'a fait l'éditeur, l'idée que le chapitre tronqué que nous avons ne soit que le "premier chapitre"; et, pour faciliter l'insertion éventuelle d'autres *prakaraṇa*, nous donnons les références concernant celui-ci, aussi bien dans les notes que dans l'Index, en lui attribuant le N° 1.

[2] *tamas*, pour *āṇavamala*.

[3] *vp*, 2, 8.

[4] Le *yogapāda* s'intercale dans notre texte entre le *kriyāpāda* et le *caryāpāda*. Voir Intr.

[5] Nous ne suivons pas ici N.K. Voir d'ailleurs son intr. au *śl*. 22b, où il cite l'expression *paraścāvasaraprāptaḥ* en la traitant comme un tout.

La masse des comportements communs et non communs[6] aux *ācārya, sādhaka, putraka* et *samayin* est maintenant exposée, – présentée – à sa place, brièvement. Le mot *atha* indique un nouveau sujet; le mot *ataḥ* montre que ceci vient après le *yogapāda*.

> 2. Le Maître (*deśika*), le spécialiste des *mantra (mantra-vṛtti)*, le Fils et le *samayin*: tels sont les quatre [ordres] de Śaiva. Ils peuvent être ou non liés à une observance.

Le *deśika*, c'est l'*ācārya*. Celui qui s'occupe de *mantra* et de rien d'autre est le *sādhaka*[1]. Ces définitions du *deśika* et des autres valent pour les seuls Śaiva[2]; car les Śākta et autres groupes voient les choses autrement. C'est pour préciser ce point que le mot "Śaiva" est introduit. Les Śaiva sont de deux sortes: liés à un *vrata* ou libres de *vrata*[3].

Il parle des *vratin*:

> 3. Les [Śaiva] liés à une observance portent le chignon de tresses, ou ont le crâne rasé. Parmi eux, les plus haut placés ont [le corps] blanc de cendre; tandis que les maîtres du sol

---

[6] Lire avec T. 266, T. 539 et T. 677: *sādhāraṇāsādhāraṇācāra-*. Le second terme (*asādhāraṇa*) glose le "*paraḥ*" du texte.

[1] Appelé *mantravṛtti* dans le texte; plus souvent *mantrin*. Voir Index.

[2] Elles sont les mêmes dans les Tantra associés à l'école dite "du Nord", tels le *SvT, NT, MVT*. On doit pouvoir en conclure que le terme de "Śaiva" (il sera souvent employé dans cette section: voir Index) englobe, pour le *Mṛg*, les tenants de cette école, que sa doctrine oppose pourtant à l'école āgamique, "du Sud". En tout cas, ni le texte, ni le commentaire ne disent jamais le contraire; et comme ni l'un ni l'autre n'expose la subdivision des Śaiva en plusieurs écoles (Vāma, Dakṣiṇa, Siddhānta, éventuellement Miśra) et ne prononce même le nom de [Śaiva-]Siddhānta, nous admettrons que le terme de Śaiva est ici assez englobant pour recouvrir toutes ces subdivisions – ce qui n'est pas vrai de tous les Āgama. Voir aussi *kp*, 8, 78-79, n. 19.

Il ne faudra pas davantage restreindre au seul Siddhānta la possession des 28 Āgama qui constituent ce que le *Mṛg* nommera "courant du haut" (*śl.* 35).

Sur les différentes acceptions du mot "Śaiva", voir Brunner, 1982.

Sur la signification des termes *putraka* et *sādhaka* dans le Pāñcarātra, voir Sanjukta Gupta, "The Changing Pattern of Pāñcarātra Initiation", *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions: Essays to D. J. Hoens*, Ria Kloppenborg (éd.), Leiden 1983.

[3] Voir *śl.* 11. Le contenu du *vrata* est décrit par les *śl.* 18-19.

> et les autres seront ornés, respectivement, de la pastille, des raies ou du bandeau [de cendres].

Les *vratin* se divisent en deux catégories: ils peuvent porter le chignon de tresses (*jaṭin*) ou être rasés (*muṇḍin*). Les porteurs de tresses (*jaṭila*)[1] à leur tour se divisent en deux groupes, selon qu'ils sont *bhautika* ou *naiṣṭhika*[2].

Parmi tous ceux-ci, les brâhmanes auront tout le corps saupoudré de cendre. Les *kṣatriya* auront le corps orné du *tilaka*[3]. Les *vaiśya* seront décorés des trois raies (*tripuṇḍra*)[4]. Quant aux *śūdra*, ils doivent se parer en répandant [de la cendre] sur leur front, de façon à former comme un bandeau (*paṭṭa*). Ajouter partout le mot *syur* ("qu'ils soient").

> **4.** Les *śūdra* ne doivent pas porter les tresses (*jaṭā*)[1]; ni les ignorants, ni les étourdis, ni les femmes, ni les vieux, ni les malades, ni ceux à qui il manque un membre.

Les *śūdra*, les insensés, les femmes, les vieux, les malades et ceux chez qui un membre est déficient[2] ne doivent pas porter les tresses[3].

Du fait que cette interdiction utilise le pluriel, certains pensent que ces personnes peuvent avoir une mèche unique.

Voici maintenant la règle concernant la confection du chignon:

> **5-6.** Ayant partagé la chevelure en autant de parties qu'il y a de *kalā*, de *tattva*, de Mantra purificateurs, de Śakti ou de

---

[1] Les mots *jaṭin, jaṭila, jaṭādhārin*, sont syn.
[2] Voir *śl.* 8. On ne parlera plus des *muṇḍin*.
[3] Pastille ronde dessinée sur le front, ici avec de la cendre.
[4] Triples raies horizontales sur le front, les bras, la poitrine, etc. Voir *SPI*, p. 34, n. 3.

[1] Au pluriel, ce qui interdit de traduire ici par "chignon". Il s'agit des mèches travaillées selon la méthode enseignée aux *śl.* suivants.
[2] À la suite d'une infirmité naturelle ou d'une mutilation.
[3] Conclusion logique: s'ils sont *vratin*, ils doivent être rasés; l'autorisation d'avoir une seule mèche n'étant pas prévue dans les *śl.* 5-6.

Mais peuvent-ils vraiment être *vratin*? La liste de ces personnes est à peu près celle des disciples qui reçoivent une *dīkṣā* "sans exigences" (*nirapekṣā*), parce qu'ils ne sont pas capables de suivre une discipline régulière (voir 8, 2, comm.). S'engager dans un *vrata* semble encore plus difficile; mais sans doute envisage-t-on pour eux des *vrata* très courts.

> Seigneurs des Mantra, et fait, sur chaque partie, des "tombées" avec les *mantra* de la collection, le [guru] doit, en se tenant devant le Seigneur du *vrata*, lier [ces tresses] avec l'Ardeur de Śiva. Dans le cas d'un *mantrin*, ce sera avec le *mantra* à maîtriser. Pour le Fils et le "qualifié", avec HṚD.

Les *kalā* sont 38: *tārā, sutārā, taraṇī*, etc.[1] Les *tattva* sont 36. Les Mantra purificateurs (Pavitrāṇu) sont les cinq, à partir de Sadyojāta[2]. Les Śakti sont neuf: Vāma, etc.[3] Les Mantreśa sont les huit Vidyeśvara, Ananta et les autres[4]. [Le *guru*] divise les cheveux en choisissant un nombre parmi ceux-là, et, sur chacune des parties, fait un *sampātahoma* avec la collection des onze *m.* de Śiva[5]. Devant le Seigneur du *vrata*, c.-à-d. Śiva, à qui d'abord il rend un culte, il doit attacher le chignon (*jaṭā*)[6] de l'*ācārya* avec le *mūlamantra* de Śiva; celui du *sādhaka*, avec le *sādhyamantra*; celui du *putraka* et du *samayin*[7], avec HṚD. Telle est la différence [entre les initiés].

Il dit comment faire prospérer ses tresses:

> 7. Avec de la cendre des "trois fruits", mêlée à des produits qui tuent la vermine et éventuellement à de la poudre de curcumin, le *vratin* amateur de jouissances engraisse ses mèches.

---

[1] Cette liste ne correspond à aucune de celles qui sont données par Bhatt dans le *Rau* I, Pl. face à p. 28. En revanche, elle concorde avec la liste des 38 *kalā* de Bhairava que l'on trouve dans le *SvT*, 1; 53b-59a. Les *kalā* sont distribuées là entre les cinq Brahman de la façon habituelle (5 pour Īśāna, 4 pour Puruṣa, etc.); et la différence entre les listes rassemblées par Bhatt et celle du *SvT* porte à peu près uniquement sur les *kalā* d'Īśāna.

[2] Ce nom de "Pavitrāṇu" (ou "Pavitramantra") est courant pour désigner les cinq Brahman: voir *SP1*, p. 101, *śl.* 6 (trad. corrigée dans l'Erratum qui termine *SP2*). Il faut comprendre ainsi *vp*, 13, 161b.

[3] Liste en *vp*, 4, 2, *dīpikā*; ou *SP1*, p. 166.

[4] Liste en *vp*, 4, 3-4; ou *SP1, loc. cit.*

[5] Voir 7, 44. Les mèches sont donc, en conséquence de ce rite, enduites de beurre. Avant de les rassembler et de les attacher, elles doivent encore être imprégnées des produits mentionnés au *śl.* 7. Elles sont ensuite roulées sur elles-mêmes (on peut alors parler de tresses) et sèchent ainsi. Leur rassemblement en chignon n'a lieu qu'après.

Pour la *saṃhitā*, voir 2, 3, n. 12.

[6] Le *vratin* pourra défaire le chignon, mais jamais les "tresses" elles-mêmes. Ce sont elles qui sont importantes.

[7] Le mot *samayin* glose *yogya*. L'indication actuelle est en conflit avec le *śl.* 11, ou du moins avec la lecture qu'en fait N.K.

Avec de la cendre de *harītakī*, d'*āmalaka* et de *vibhītaka*[1], associée à des substances comme l'huile piquante[2], le *viḍaṅga*[3] ou le mercure, et éventuellement[4] à de la poudre de curcumin[5], le *bhautikavratin* rend ses mèches prospères[6].

Il donne les caractéristiques du *bhautikavartin* et du *naiṣṭhikavratin*:

> **8.** Ceux[1] dont l'observance a une limite sont les *bhautikavratin*. Ceux pour qui elle dure jusqu'à la mort sont des *naiṣṭhikavratin*[2].

Ceux dont le *vrata* a une limite, c.-à-d. qui se disent qu'ils l'abandonneront après un certain temps, ceux-là sont les *bhautikavratin*. Ceux qui poursuivent [le *vrata*] jusqu'à leur mort sont les *naiṣṭhika*.

Et qui sont ces *vratin* à vie? Il le dit:

> **9a.** [Ces derniers] sont: les *guru*, les *putraka* et les *sādhaka* qui ne le sont pas temporairement[1].

---

[1] Ce sont les trois myrobolans (*triphala* ou *traiphala*).

[2] Par ex., l'huile de moutarde ou de margousier.

[3] *Embelia ribes*. Son fruit est un vermifuge.

[4] Nous ajoutons "*vā*" avant *bhautikavratī*, avec C et T. 677.

[5] *niśā*, glosant *sāya*.

[6] Prob. avant de les attacher. Peut-être répète-t-il le traitement de temps en temps. Apparemment, le *naiṣṭhikavratin* ne fait rien de tout cela. Voit-on une relation entre la prospérité des tresses et la vie dans le monde qui sera celle du *bhautikavratin*?

[1] *śloka* cité par N. (*AP*, p. 249 et 262).

[2] Le couple *bhautika* / *naiṣṭhika* ainsi défini ne se superpose pas à celui qui est apparu jusqu'ici dans le texte, et qui équivalait à *bubhukṣu* / *mumukṣu*. Car, si le *bhautikavratin* est souvent un *bhautika* au sens où ce terme désigne celui qui apprécie les plaisirs de ce monde-ci (puisqu'il se marie en général), il n'est pas exclu qu'il puisse viser la libération, autrement dit qu'il soit *mumukṣu*. Quant au *naiṣṭhikavratin*, il pourra être un *sādhaka*, comme la ligne suivante va le dire, donc un *bubhukṣu*. Le couple actuel en vérité correspond à peu près à la distinction entre un homme marié ou visant le mariage, et un célibataire à vie. Cette ambiguïté de sens, qui n'est pas propre au *Mṛg*, rend parfois difficile l'interprétation des passages où nos textes mentionnent, sans autre précision, les *bhautika* et les *naiṣṭhika*.

[1] Litt.: "qui ne le sont pas au début [seulement]", ce qui suppose l'existence de *sādhaka* temporaires. On pourrait aussi lire "qui ne sont pas du premier [type]", c.-à-d. du premier des types mentionnés en *kp*, 8, 2b: les *lokadharmin*. Il faudrait alors comprendre ici: "les *sādhaka śivadhar-*

Les *ācārya*, les *putraka* et les *mantrasādhaka* qui le sont jusqu'à leur mort: tels sont les *vratin* à vie[2].

Il traite de la façon dont les *bhautika* se libèrent de leur *vrata*:

> **9b-10.** Celui qui est bien parvenu au bout de son *vrata* doit remettre cette observance au Seigneur du *vrata* et rejeter les insignes correspondants.
>
> Le *bhautika* riche de la possession d'une bonne épouse est alors appelé "enviable", ou encore "de bonne lignée".

Celui qui a "bien" fait son *vrata*, dont la complétion du *vrata* est totale, parce qu'il n'a pas été coupable d'omissions – c.-à-d. celui qui a supporté son *vrata* comme il est enjoint – remet ce *vrata* au Seigneur du *vrata*[1] et rejette les insignes du *vrata* (*vratāṅga*): peau d'antilope, cruche à eau, etc. Il est dit en effet dans le *Kiraṇa*[2]:

> "Après un *tarpaṇa*, et une prosternation devant Īśa, il leur[3] remet le *vrata*, soit, dans cet ordre: le chignon, la cendre, le bâton, le cache-sexe et le contrôle des sens[4]. Il offre ces choses en méditant sur [les cinq] Brahman[5], et en les accompagnant de fleurs, d'eau et de riz entier. Après la remise du *vrata*, il donne congé aux Mantra, avec le *mantra* du Cœur. Il devra laisser tomber son chignon[6]."

---

min"; et cette glose serait en accord avec les enseignements du *śl.* 11, qui cite dans la catégorie des *avratin* les *sādhaka lokadharmin*. Troisième lecture, moins vraisemblable: "les *putraka* qui n'ont pas été *sādhaka* d'abord".

[2] Cette interprétation est naturelle, car la ligne 9a semble bien continuer 8b. Si on l'accepte, il faut bien préciser que les *guru* et les *putraka* peuvent être des *vratin* à vie, mais que cela n'est nullement obligatoire pour eux. Voir d'ailleurs le *śl.* 125 pour le *guru*; et, pour le *putraka*, le *śl.* 11 et le comm. au *śl.* 126.

[1] Śiva. Ailleurs: "aux Seigneurs du *vrata*", qui sont dans ce cas les cinq Brahman. Le rite est nommé *vratamokṣaṇa* ou *vratoddhāra*. Détails en *SP3*, pp. 540-546.

[2] *Kir, cp*, 10, 11b-13. On notera que ce passage ne mentionne ni l'*ajina* ni le *kamaṇḍalu*.

[3] Aux cinq Brahman (voir n. 1), qui reçoivent chacun l'un des objets cités ensuite.

[4] Voir *SP3*, p. 148, *śl.* 25 et p. 153, n. 11.

[5] Comprendre *brahmāṇām*, non attesté (C et T. 677 ont *brāhmāṇām*). La leçon du *Kir* (signalée par BHATT, éd. crit., n. 6, p. 210) serait meilleure.

[6] Défaire le travail qui avait été fait; pratiquement, couper les tresses, ce qui se fait après le rite précédent. La fin de la ligne, dans l'édition imprimée du *Kir*, est: "ou bien le garder" (*yadā vāvasthitir bhavet*), ce qui semble difficilement acceptable puisque le *vrata* est fini.

Ceci fait, le *bhautika*, lorsqu'il est pourvu de cette richesse (*bhūti*) qu'est l'appropriation d'une femme agréable[7], est appelé "enviable" (*kāmya*), ou "de bonne lignée" (*sat-sāntānika*). On peut comprendre encore que seul celui qui est pourvu de cette richesse s'appelle *kāmya*, tandis que celui qui en est dépourvu, et qui de ce fait se nourrit constamment de cette bonne nourriture mendiée (*bhaikṣa*) que l'on nomme *sāntānika*[8], est qualifié de *sāntānika*. Car il est dit dans le *Pauṣkara*:

> "Tu devras toujours prendre la meilleure aumône, celle des deux-fois-nés. C'est cette aumône que l'on appelle 'de bonne famille' (*sāntānika*)."

> **11.** Voici quels sont les Śaiva sans *vrata*[1]: le *sādhaka* selon la loi du monde; le *putraka* qui est[2] *snātaka* ou maître de maison[3]; le *samayin*; et celui qui a été maître de maison[4].

Puisqu'il y a deux sortes de *sādhaka*, le *śivadharmin* et le *lokadharmin*, [on précise:] le *sādhaka* qui est *lokadharmin*; puis le *putraka*; puis celui qui, étant maître de maison, a pris son bain; le *samayin*; et le "d'abord-*gṛhastha*". Ceux-ci sont exclus du *vrata*.

---

[7] La formule nous dit indirectement qu'il se marie. La suite du comm., en offrant deux lectures de *eva vā*, offre en même temps deux visions du *bhautika*: on peut comprendre, soit qu'il se marie toujours, soit que certains d'entre eux ne le font pas. La première version est en accord avec la plupart des textes.

[8] Elle n'est pas "mendiée" au sens strict du terme. Voir *SP1*, p. 300 et p. 310, n. 1.

[1] Le *śloka* 11 est donc censé nous dire quel sont les Śaiva "dépourvus de *vrata*" (*avratin* ou *vratavarjita*). Si l'on comprend par là que les personnes mentionnées ne doivent *jamais* faire aucun *vrata*, on se heurte à de grandes difficultés: le *putraka* par ex. était nommé parmi les *naiṣṭhikavratin* possibles à la ligne 9a, et ne peut donc pas être dit ici *avratin* au sens absolu. Si l'on résout cette difficulté comme nous le faisons en lisant ici, malgré N.K.: "le *putraka* qui est *snātaka* ou *gṛhastha*", il reste le cas du *samayin*, dont la ligne 6b enseigne comment nouer ses mèches lorsqu'il entre dans son *vrata*, alors que le *śloka* 11 le qualifie d'*avratin*.

Nous admettrons donc que le passage actuel nous dit quels sont les initiés qui ne peuvent pas faire de *vrata* illimité et qui seront donc le plus souvent dans la condition d'*avratin*. Dans la plupart des cas cités, on pourra même comprendre que leur (unique) *vrata* est derrière eux (voir n. 5), et que leur situation d'*avratin* est devenue permanente. S'il en est bien ainsi, il n'existe aucun Śaiva qui soit *avratin* de façon absolue.

[2] N.K. commente en séparant délibérément le mot *putraka* des suivants. S'il en était ainsi, la ligne 9a nous dirait que les *putraka* peuvent être *naiṣṭhikavratin*, et la ligne 11a, qu'ils ne peuvent pas l'être. La contradiction ne peut être levée qu'en restreignant la classe de *putraka* nommée ici. D'où notre traduction.

[3] Ici encore, N.K. glose différemment. Nous ne le suivons pas, car il est bien connu que, si le *gṛhastha* est forcément *snātaka*, ce dernier n'est pas nécessairement *gṛhastha*.

[4] Les deux termes de *samayin* et *prāggṛhastha* réapparaîtront au *śl.* 73, où il est évident qu'ils désignent deux types d'initiés distincts. Nous suivons donc ici le comm. de N.K. qui les sépare; mais nous nous refusons à donner au second le sens proposé par le commentateur. Voir n. 5.

On dit: "d'abord-*gṛhastha*", parce que cette personne envisage d'abandonner plus tard sa condition de maître de maison; car certains demeurent dans la condition de *gṛhastha*, sans l'abandonner, jusqu'à leur mort. Pour l'en distinguer, on dit de celui-ci qu'il est "d'abord-*gṛhastha*"[5].

> **12.** Les obligations[1] communes [à ceux-ci et] à ceux-là sont: l'adoration des Sandhyā; le culte; les ablutions et actes de ce genre qui en sont des annexes; et une activité rituelle doublée lors des *parvan*.

[On parle des] activités rituelles que ceux-là – les *vratin* – ont en commun avec les non-*vratin*: il faut ainsi relier les mots actuels aux *śloka* précédents. Quel est ce *karman*? Il le dit: *sandhyopāsana*, *arcana*, etc. Les ablutions et le reste, qui sont des annexes de ces rites, sont également communs [aux deux groupes]. Lors des *parvan*, c.-à-d. des 8ème et 14ème jours, des solstices, des équinoxes, etc., il faut doubler les activités rituelles: *pūjā*, *japa*, etc.[2]

---

[5] Il ne faut pas comprendre ici que N.K. déclare que le *gṛhastha* décidé à le rester peut être *vratin*, alors que celui qui envisage de mener plus tard une vie de célibat ne peut l'être. N.K. explique simplement que le terme *prāggṛhastha* désigne une certaine catégorie de *gṛhastha*; et nous devons nous-mêmes ajouter que *même* celle-ci est exclue des *vrata*.

Ce comm. toutefois est loin d'être satisfaisant. Nous proposons une interprétation beaucoup plus naturelle de *prāggṛhastha*: "celui qui a été maître de maison" (et ne l'est plus). (Voir l'utilisation de *prāgliṅgin* en *TĀ*, 22, 28a, dans le sens: "qui a porté auparavant les marques [d'une autre secte]".) Si cette glose est correcte, et notre interprétation du *śloka* aussi (voir n. 1), il faut simplement comprendre que le *Mṛg* refuse à un homme qui a été marié la possibilité de devenir *naiṣṭhikavratin*. Une telle interprétation est en accord avec la vision que notre texte donne du *vrata* dont il est question depuis le *śl.* 2. Ce *vrata*, s'il a une limite, est en effet suivi d'un mariage (voir *śl.* 10); c'est donc fort probablement (et contrairement à ce que nous avions dit en *SP3*, p. 153, fin de la n. 9) la période de célibat du jeune homme, c.-à-d. le *brahmacaryavrata* (bien qu'un sens plus large de "*vrata*" soit possible dans certains passages).

Finalement, le *śl.* 11 dresse la liste des initiés qui n'ont pas le droit, ou ont perdu la possibilité, d'être célibataires à vie.

[1] Le mot *karman* a ici le sens d'activité rituelle obligatoire.

[2] Ceci signifie, non pas un culte de Śiva de longueur double, mais deux cultes: l'un dit "régulier" et qui est celui de tous les jours; l'autre dit "occasionnel" parce qu'il n'est fait que lors de ces occasions spéciales. Le second se fait après le premier, et entraîne une duplication du *homa*, du *japa*, etc. Voir le grand nombre de passages où l'on enjoint à l'officiant de faire les rites "quotidiens et occasionnels" (*SP2*, p. 180, *śl.* 122; p. 214, *śl.* 21; *SP3*, p. 226, *śl.* 61b-62a; p. 438, *śl.* 18; etc.).

De plus:

> **13.** Il ne faut pas manger dans des feuilles de *nyagrodha*, d'*aśvattha*, d'une plante laxative, ou d'*akṣa*; et de préférence, pas dans du bronze[1]. L'aumône de nourriture des quatre classes, si [elles sont] sans reproche [,est permise].

Le *nyagrodha*, c'est le *vaṭa*; l'*aśvattha* est l'arbre dont les racines vont vers le haut: [ne pas manger] sur leur feuilles. Les plantes qui "tuent le vent" (*vātaghna*) sont le ricin (*eraṇḍa*) et d'autres; l'*akṣa* est le *vibhītaka*[2]: ne pas manger dans les feuilles de ces arbres, ni dans une assiette de bronze (*kāṃsya*).

La [possibilité] d'accepter les aumônes de nourriture provenant des quatre classes, brâhmanes, etc., si [ces personnes] sont sans reproche, est commune à tous.

> **14.** Il faut éviter le riz préparé à l'occasion des installations de n'importe quel Dieu[1], des inaugurations de digues[2] et de choses semblables, et des *saṃskāra* comme le "tracé des frontières".

Lors de toute installation (*pratiṣṭhā*) d'un Dieu, des inaugurations de jetées, d'abris-citernes, de logements pour pèlerins[3], etc., ou lors des [fêtes liées aux]

---

[1] N. R. Bhatt remarque à ce propos (voir sa n. 12, éd. crit., p. 211) que le comm. raidit les instructions du texte, où le *vā* semble ouvrir une possibilité. Nous tenons compte de cette remarque dans la traduction.

L'interdiction du bronze est générale. Mais il est de fait que la plupart des textes admettent ce métal en dernière extrémité, si l'on n'a rien d'autre, après une purification énergique à la cendre, et une récitation du *mantra* AGHORA qui ressemble à un *prāyaścitta*. Voir *Kir*, *cp*, 15, 15-16. Mêmes instructions en *SP1*, p. 203, *śl.* 10b-11, dont voici la traduction correcte: "Si l'on n'a pas les assiettes voulues, tout le monde mangera dans des assiettes de cuivre; ou même dans des assiettes de bronze, nettoyées avec de la cendre et sur lesquelles on aura récité 7 fois AGHORA."

[2] Un des trois myrobolans: voir comm. au *śl.* 7.

[1] De son image, dans un temple. On parle de la nourriture préparée pour ce festival et généreusement distribuée.

[2] Les digues ou ponts construits pour permettre à un chemin de franchir une rivière. Leur inauguration (ou "entrée") donne lieu à une fête.

[3] Le *vihāra* est en général un abri où les *sannyāsin* peuvent passer la nuit.

saṃskāra comme le *sīmantonnayana*[4], il y a interdiction du riz et du reste. Elle vaut pour tous.

15. Lors des quatorzième, huitième et quinzième jours de la quinzaine lunaire, se nourrir de riz d'offrande, de fruits et de racines, ou d'autres nourritures sacrificielles.

Les 14ème, 8ème et 15ème jours, la subsistance, c.-à-d. le soutien de la vie, se fait avec du *caru*, etc. Par "autres nourritures sacrificielles", on entend le beurre clarifié, le lait, l'orge, etc., à savoir des choses dignes d'être offertes [à Śiva] et qui sont autres que les fruits, les racines et le reste. Il faut relier [ces instructions] à ce qui a été dit plus haut, et ajouter que cette façon de se nourrir est commune à tous.

Et encore:

16. Les jours où il y a *vyatīpāta*[1], ou lors des mois en diminution[2], lors des *vṛddhi*[3], lors des solstices, etc., il faut se restreindre de façon spéciale et nourrir des Śaiva.

Le *vyatīpāta* est un moment bénéfique[4] spécial enseigné par les traités d'astronomie. Le terme implique aussi [le moment nommé] "grande *vaidhṛti*"[5], etc. Les solstices sont [les premiers jours de la marche du Soleil] vers le Sud ou vers le Nord. Par le mot "etc.", comprendre les équinoxes et les éclipses du Soleil ou de la Lune. À ces moments-là, des restrictions spéciales [sont enjointes], ainsi qu'une [offrande de] repas aux personnes de religion śivaïte. Cela, pour tous également.

---

[4] Voir *SP2*, p. 292, *śl. 77*.

[1] Le *vyatīpāta* (ou *vyatipāta*) est un moment astronomique particulier (le 17ème *yoga*) défini à l'origine, c.-à-d. lorsque l'équinoxe du printemps était au début du signe du Bélier, par la formule:

longitude Soleil+longitude Lune=180°.

Mais la formule est déjà corrigée, à cause de la précession des équinoxes, dans le *Pauliśa-siddhānta* (voir *Pañcasiddhāntīkā*, trad. G. THIBAUT, éd. de 1968, pp. 18-19).

Ce moment est dangereux, tout comme les *vaidhṛti* (*BS*, 100, 8), et comme les éclipses que le comm. va inclure dans le *ādi*. Mais tous ces moments sont cependant *puṇya* – méritoires – parce que les actes pieux que l'on fait alors ont un fruit plus abondant que ces mêmes actes, accomplis en période ordinaire.

[2] Nous prenons *dhvaṃsamāsa* comme syn. de *kṣayamāsa*. Voir pour ceci *IC* II, p. 725.

[3] La *vṛddhi* est le 11ème *yoga*.

[4] Tous les mss. lisent *puṇya*, qu'il faut comprendre dans le sens "sources de mérites". Voir n. 1.

[5] La *vaidhṛti* (ou *vaidhṛta*) est, dans les mêmes conditions que le *vyatīpāta* (voir n. 1), définie par la formule:

longitude Soleil+longitude Lune=360°. C'est le 27ème *yoga*.

> **17.** Si un *śivayogin* est épuisé sur la route, ou capturé par l'ennemi, s'il souffre de maladie, s'il est pressé par la faim, il faut absolument le tirer de là.

Il faut absolument opérer le sauvetage de toute personne appartenant à la religion śivaïte, dans le cas où elle est épuisée sur la route, etc. Le mot *mārgakṣiṇe* [peut se comprendre de plusieurs façons]: (1) il y a perte de la voie, c.-à-d. que [le *śivayogin*] a perdu son chemin; (2) il est "détruit" (*naṣṭa*) sur le chemin, c.-à-d. que, ou bien ses provisions sont épuisées, ou bien son corps est épuisé[1]. "Capturé par l'ennemi" signifie "maîtrisé par des ennemis". "Souffrant de maladie" signifie "accablé par la maladie". Il peut aussi être fortement pressé par la faim. Dans tous ces cas, il faut, par tous les moyens, le tirer de là, c.-à-d. le sortir à tout prix de ce mauvais pas.

Il indique le mode de vie commun à tous les *vratin*, temporaires ou à vie:

> **18.** Celui qui est engagé dans une observance doit renoncer à la viande, aux femmes, au miel; il doit coucher sur le sol; prendre soin de ses effets; être solitaire, avec la cruche à eau comme compagnon.
>
> **19.** Il ne doit prêter aucune attention aux chants, aux danses, aux conversations et aux jeux des femmes; éviter de se trouver seul avec une femme; et s'interdire les guirlandes, les onctions et les choses semblables.

Pour le *vratin*, ce qui suit est impératif: abandon, c.-à-d. exclusion, de la viande, des femmes, du miel[1]. Ici, l'abandon de la viande concerne les *śūdra*; car la viande est déjà interdite aux autres [personnes], même si elles ne sont pas engagées dans une observance. Coucher sur le sol: sur la terre. Protection de – non négligence envers – ses effets, c.-à-d. ce qui sert au *vratin*, ce qui l'accompagne: peau d'antilope, rosaire, bâton, *kamaṇḍalu*, etc. Présence, pour celui qui est seul, du *kamaṇḍalu* en guise de second[2]. [Il doit encore] fuir les chants, danses, conversations, jeux, etc. des femmes. Éviter de se trouver en privé avec une femme. Ici, l'interdit porte sur le simple fait d'être avec elle, tandis que tout à l'heure il portait sur les rapports sexuels; il n'y a donc pas répétition. Enfin, éviter les guirlandes, onguents, frictions d'huile, et le reste.

---

[1] Le comm. a donc expliqué le mot *mārgakṣīṇa* en le remplaçant successivement par les expressions plus courantes *adhvaparicyuti*, *kṣīṇapātheya* et *kṣīṇadeha*.

[1] Ou peut-être des boissons fermentées?

De plus:

> **20.** [Il doit en outre faire] le Culte des Ancêtres (*śrāddha*) aux dates suivantes: les quatorzième et huitième jours des quinzaines sombres; lorsqu'il voit un Siddha; lors de tous les *parvan*; et lors des *aṣṭakā* et autres occasions.
>
> **21ab$_1$.** [Il doit] honorer, par [une offrande de] *madhuparka*, etc., le *guru*, ceux qui lui sont semblables, les membres de la famille [du *guru*], ainsi que ses [propres] frères et aînés.

Il doit faire le *śrāddha* spécialement les 8ème et 14ème jours sombres; lorsqu'il voit un Siddha[1]; lors de tous les *parvan*, c.-à-d. aux équinoxes, au solstice d'hiver[2], lors des éclipses de Lune et de Soleil; aux *aṣṭakā*, etc.[3]; et[4] une série de jours qui se présentent lorsque le Soleil est dans la Vierge: celui où la 13ème *tithi* est combinée avec la constellation Maghā, et les autres.

---

[2] En termes plus précis: il doit n'avoir comme compagnon que le *kamaṇḍalu*. Noter la différence avec le cas du *sādhaka* (*kp*, 8, 235 et ici *śl.* 76).

[1] Prob. un homme qui a des *siddhi*.

[2] Pourquoi celui-ci seulement?

[3] Le mot *aṣṭakādiṣu* est dans le texte. Ôter les crochets qui l'encadrent. Pour le terme *aṣṭakā*, voir Kane, *HDh* IV, pp. 353-355.

[4] Ne pas comprendre "c'est-à-dire"; car les explications qui suivent ne définissent pas les *aṣṭakā*, mais ce que l'on appelle la "quinzaine des Pères" (*pitṛpakṣa*) et qui était impliquée par le *ādi*. Voir sur ce point *SP3*, p. 634, *śl.* 8b-9 et notes *ad loc.* De cette quinzaine, N. K. ne retient que la date la meilleure, qui en combine deux et ne se rencontre évidemment pas chaque année: la *maghātrayodaśī*. (Notons que toutes nos sources écrivent ici *māgha-*, leçon que l'on peut accepter, à condition de bien comprendre qu'il ne s'agit pas du mois de ce nom.)

Il doit honorer le *guru*; le fils, etc. du *guru*; les autres personnes qui lui sont égales; ceux qui sont riches d'années, de science, de *dharma*, etc.; ceux de ses frères qui sont ses aînés, soit par la naissance, soit par la faveur de la *dīkṣā*[5], etc. [Il honore ces personnes] en leur offrant le *madhuparka*, des vêtements, des ornements, etc.

Il précise ce qu'il a dit du *bhautika*, à savoir qu'il était riche de la possession d'une bonne épouse[1]:

> **21b2-22a.** [Le *bhautika*] doit approcher les femmes au moment qu'il faut; observer les pratiques de bon augure et porter parfums, guirlandes, etc.

Après la complétion du *vrata*, vient le moment de prendre femme: c'est cela, le moment propre des femmes[2]. À ce moment-là, il a des rapports sexuels avec elles. [Ce *bhautika*] doit aussi observer les pratiques de bon augure[3] et porter ouvertement des guirlandes, etc.[4]

Par les mots: "et les autres aussi, quand le moment sera venu", [Indra] avait annoncé plus haut l'ensemble des comportements spéciaux [aux différents initiés]. Il les indique maintenant:

> **22b.** On va dire maintenant quel doit être le comportement des différents Śaiva, en envisageant séparément [chaque groupe].

On va dire – exposer – les règles de comportement, faites d'injonctions et d'interdictions, d'eux, les *deśika* et les autres, pris séparément.

---

[5] Il doit s'agir à la fois de la hiérarchie des initiés et de l'ancienneté de la *dīkṣā*, celle-ci conférant aux anciens *dīkṣita* une supériorité sur les nouveaux.

[1] Les instructions qui suivent, si N.K. ne les restreignait pas aux *bhautika*, pourraient concerner tous les initiés non *naiṣṭhikavratin*. Tout se passe comme si le texte ne s'intéressait plus qu'aux *vratin*.

[2] Parce qu'avant le mariage, elles ne peuvent pas, selon la règle, être approchées par un homme. En dépit de ce comm., on pourrait comprendre simplement que les hommes mariés doivent approcher leur femme "au bon moment", c.-à-d. chaque mois, lors de la période où elle sont supposées fécondes.

[3] Voir *kp*, 8, 159b-161, n. 16.

[4] Au contraire du *vratin* (*śl.* 19).

B. COMPORTEMENT DU MAÎTRE (*DEŚIKA*)

Le maître comme initiateur

Dans cette optique, il parle du *deśika*:

> **23.** Le *guru* doit accorder sa faveur à ceux qui sont mus par la Puissance du Seigneur, après s'être bien assuré [qu'il en est ainsi] par les examens indiqués par les Anciens.
>
> **24.** En effet, s'il refusait [cette faveur] aux dévots de Śiva et l'accordait à des personnes indignes[1], il serait en faute[2]. Il doit donc faire [au préalable] un sérieux effort d'investigation.

Le *guru* doit accorder sa faveur, sous forme de *dīkṣā*, aux âmes (*aṇu*) qui ont été embrassées[3] par Pārameśvarī, c.-à-d. par la Puissance de Grâce [de Śiva], celle dont il est dit[4]: "La Śakti Première[5] tombe sur l'âme, lors de sa dernière vie." Que doit-il faire, et comment? Il le dit: "après s'être bien assuré [qu'il en est ainsi] par les examens indiqués par les Anciens". Le mot "Anciens" désigne ici les riches en science, qui sont experts dans les examens indiqués par les Āgama. Le *guru*, grâce aux examens enseignés par les Anciens et qu'il pratique avec sérieux, reconnaît [l'aptitude des disciples], c.-à-d. qu'il sait si le dégoût du *saṃsāra* [existe vraiment] chez ceux qui désirent l'*anugraha*.

Car, s'il ne fait pas cet examen, il peut arriver qu'il refuse l'*anugraha* aux dévots de Śiva et le donne à des personnes indignes (*vyabhicārin*). Dans ce cas, il est passible de *prāyaścitta*. Il doit donc faire un grand effort pour examiner les dispositions [des disciples].

---

[1] Litt.: qui dévient de la conduite juste.

[2] Litt.: passible de *prāyaścitta*. Voir *kp*, 8, 183, comm. et n. 4.

[3] Nous lisons *āghrātānām* avec T. 539 (qui toutefois écrit °*tanām*), partiellement confirmé par T. 266 (qui lit *ārghātām*). Avec la leçon *antaritānām*, il faudrait traduire: "aux âmes chez qui la Śakti... s'est interposée".

[4] *Svā*, 32, 16a (T. 39, p. 118).

[5] Nous lisons *ādyā* avec T. 266, T. 677, un ms. du *Svā* et la citation que fait de cette ligne *ĪśgP* (vol. III, p. 24). L'Ādiśakti est, soit une forme très haute de la Śakti de Śiva, soit (par ex. dans *PKām*, 2, 156), le nom propre de la Śakti de Śiva, distinguée de celles de Sadāśiva et d'Īśvara.

Avec la leçon *ārdrā*, il faudrait traduire: "la Śakti humide [de compassion]..." Le sens resterait le même. Il s'agit de la Śakti bénéfique, l'Anugrahaśakti, celle qui libère l'*aṇu*. Notre texte estime donc que le *śaktipāta* doit précéder la *dīkṣā*. Voir aussi *kp*, 8, 84.

À cette occasion, il parle du rite nommé "réanimation" [du *karman*], qu'il faut faire lorsque quelqu'un a été initié irrégulièrement:

> **25.** Si [le *guru*] a donné la *dīkṣā* à une personne indigne, il doit faire le rite de "réanimation du karman"[1], en offrant des oblations, avec [les *mantra* de] la collection, [aux réalités prises] dans le sens de l'émission; et à la fin, une oblation plénière.

Si une personne indigne (*vyabhicārin*) a reçu la *dīkṣā* – une personne qui n'est pas mûre [pour la *d.*], ce que l'on voit au fait que son dégoût du *saṃsāra* est feint, et qu'elle ne manifeste pas une dévotion intense pour le *guru*, Dieu, etc. –, le rite nommé *sañjīvana* fera obstacle au fruit de la *d.*[2] [Il se fait] par un *homa* avec les *saṃhitā*[*-mantra*], offert à chacun des *tattva*[3] pris dans le sens de l'émission; avec, lorsque tout est fini, une oblation plénière en bas[4].

Mais puisque, lors de la *dīkṣā*, on avait brûlé le *karman*, comment est-il possible de le réanimer? Il répond à cela:

> **26.** Il n'y a pas réanimation du *karman* brûlé. [Le rite], en vérité, est un rite de réparation, que le *guru* accomplit pour effacer le mal qui résulte [pour lui] de la vaine fatigue des Mantra[1].

Puisque le *dīkṣita* n'était pas apte, la *dīkṣā* ne donnera pas de fruits[2]. Alors,

[1] Nous traduisons en lisant *karmasañjīvanam* comme un *tatpuruṣa*, malgré le comm. de N.K. La forme même du *śl.* 26 (et de son comm.) montre d'ailleurs que ce composé est un terme courant. Cf. la *sañjīvanī vidyā* de *Vāmana Pur*, 43, 7, par ex.

[2] Donc, il annulera en quelque sorte le travail fait par les Mantra lors de la *dīkṣā*. On est dans une situation analogue à celle de *kp*, 8, 241b-243a. Voir aussi *SP3*, p. 564, n. 52, où est cité un fragment de la *Jñānaratnāvalī* qui décrit ce même rite sous le nom de *dīkṣoddhāra*.

[3] Il est possible que ce terme soit à prendre au sens habituel, où il désigne les 36 *tattva*. Mais il peut aussi désigner 5 *tattva* seulement (comme en 3, 39), ou même d'autres réalités, celles que l'on avait utilisées pour la *dīkṣā* (*kalā*, *bhuvana*, etc.). Le comm. nous fait comprendre que ce sont ces réalités que l'on envisage de la plus haute à la plus basse; et non pas les *saṃhitāmantra*.

[4] "En bas", parce qu'on est arrivé au niveau inférieur. Donc, ici: "à la fin".

[1] Pour *cit* dans le sens de "Mantra", voir *kp*, 3, 48a.

[2] Selon *kp*, 8, 102b-103. Le comm. (qui est ici imposé par le texte) est en contradiction flagrante avec celui du *śl.* 25, où N.K. dit que le *sañjīvanakarman* fera obstacle au fruit de la *dīkṣā*. Il contredit

pourquoi parler de réanimation [du *karman*]? En outre, il ne peut y avoir "réanimation" du *karman* brûlé[3]. Mais les Mantra ont été fatigués hors de propos, en vain. Dès lors, [le rite] est un *prāyaścitta* du *guru*, [qu'il doit faire] pour effacer [cette faute], pour qu'il ne reste plus de mal [attaché à lui][4].

> **27.** Pour[1] ceux qui, après s'être débarrassés des obligations[2] [liées à] d'autres sectes, suivent [nos enseignements], il faut faire la même chose, en descendant jusqu'au niveau de leur propre caste; puis leur donner la *dīkṣā*, [en procédant] à l'envers.

Les obligations (*saṃsthā*), c.-à-d. les discours (*ukti*)[3] déclarés par les autres *darśana* – le Sāṃkhya, le bouddhisme, etc. –, il est [des gens] qui s'en sont débarrassés, c.-à-d. qui les ont laissé tomber, à la suite d'une réflexion poussée ou d'autres [causes], et qui, ultérieurement, grâce à une magnifique "chute de Puissance" (*śaktipāta*) qui a fait cesser leur aveuglement, suivent la voie de Śiva. Pour ceux-là, il faut, à titre de *prāyaścitta*, faire la même chose, c.-à-d. faire

---

également les enseignements de *kp*, 8, 241b-242a, où Śiva est jugé capable de défaire la "purification" de quelques étages cosmiques, "purification" qui comporte nécessairement une élimination du *karman* correspondant.

[3] Quand on décrit la *dīkṣā*, on parle de "faire consommer" le *karman* au disciple, plutôt que de le brûler. Mais comme on brûle à chaque niveau des segments de cordelette qui représentent tous les *pāśa*, *karman* compris, l'image de la "combustion" du *karman* est fréquente. Voir Index, s.v. "dāha".

[4] Le *prāyaścitta* peut se comparer à celui qui était annoncé en *kp*, 8, 242b. Mais ce dernier suivait un rite de démolition (partielle) de *d.*, et ne le représentait pas.

Selon toute probabilité, la vision que N.K. (et le *Mṛg* lui-même, si le *śl.* 26 est authentique) a du rite est une réinterprétation moderne d'un rite ancien, qui a dû être d'abord compris littéralement. La *Jñānaratnāvalī* (voir *śl.* 25, n. 2), qui décrit aussi un *dīkṣoddhāra*, affirme sans ambiguïté qu'à la fin du rite le disciple se retrouve avec son *karman* ancien, ce qui est tout à fait normal. La re-vivification n'est d'ailleurs pas plus extraordinaire que la combustion qui l'a précédée.

[1] Le *śl.* 27 envisage le cas de transfuges d'autres sectes, et donne brièvement le schéma du rite nommé ailleurs "extraction des marques" (*liṅgoddhāra*). Voir *SP3*, ch. IX, *śl.* 1-6 et notes.

[2] Ou: "après être redescendus de la condition (*saṃsthā*) où les avaient amenés d'autres écoles". Voir n. suiv.

[3] Ceci, avec la lecture *uktayaḥ* retenue par BHATT et justifiée par le comm. de N.K. Mais on pourrait aussi accepter la leçon *muktayaḥ* (B et T. 539, ce dernier lisant *saṃsthāḥ muktayaḥ*). Le terme de *mukti* serait alors un raccourci de *muktisthāna*, courant pour désigner les lieux de libération promis par d'autres écoles; c.-à-d. les niveaux auxquels elles sont, selon les Śaiva, capables d'amener leurs adeptes. Voir *vp*, 2, 10-11 avec le comm. et *SP3*, *loc. cit.* Dans ce cas, le mot *saṃsthā* signifie "condition définitive", et le *śloka* doit être lu selon la variante proposée n. 2.

comme plus haut un *homa* avec la collection des *mantra* communs[4] pris dans l'ordre d'émission, et ceci, "jusqu'à leur propre caste". Par les mots "leur propre caste", il faut entendre, sur la Terre[5], parmi les quatorze possibilités de la création[6], l'appartenance à la caste brâhmanique ou à une autre[7]. [On fait le rite] jusqu'à cette limite[8]. Ensuite, "à l'envers", c.-à-d. dans l'ordre de résorption, comme on l'a dit plus haut[9], [le *guru*] doit accomplir l'union [de ces âmes avec Śiva], par une *dīkṣā* qui les amène à un niveau inférieur à celui où il est lui-même[10].

28. À cause[1] de leur "transplantation"[2], ces [initiés] n'ont pas le droit d'utiliser des *mantra*, ni de recueillir les fruits de la pratique d'un *mantra*. Il faut donc écarter d'eux [ces connaissances].

Ceux-là, bien que *dīkṣita*, ne peuvent pas, du fait de leur transplantation, utiliser les *mantra*[3]: ils ne sont pas aptes à accomplir, au bénéfice des autres, des actions comme l'*anugraha* (la *dīkṣā*); et ils ne peuvent pas se procurer pour eux-mêmes les avantages (*siddhi*) que donne un *mantrasādhana*[4]. Cela signifie qu'ils ne sont pas habilités à utiliser la section des rites, que la tradition a transmise pour [enseigner comment on emploie] les *mantra* avec succès[5]. Par conséquent, il faut tenir ces *mantrasādhana* éloignés d'eux, les en isoler[6]; ce qui signifie qu'il ne faut pas les leur révéler.

---

[4] Cette précision de N.K. est justifiée par le fait que les personnes au bénéfice desquelles est fait le rite actuel ne sont pas encore dans la famille de Śiva, et ne peuvent être l'objet de rites utilisant les *mantra* particuliers à ce groupe. Le terme de *saṃhitā* n'a donc pas ici, si l'on en croit notre commentateur, son sens habituel (voir Index). Dans le rite décrit au *śl.* 25, il en allait tout autrement.

[5] Détail qui est là pour nous rappeler que des rites semblables sont aussi accomplis dans d'autres mondes.

[6] Sur le *bhūtasarga*, voir 8, 104b, comm. et n. 3.

[7] Lire *brāhmaṇādijāti-* avec E, T. 266 et T. 539.

[8] On fait redescendre le disciple du niveau où son ancienne secte l'avait amené, jusqu'au niveau où il devrait se trouver du fait de sa seule naissance; c'est dire qu'on détruit ce que les rites de l'ancienne secte avaient construit. Voir *SP3*, *ibid.*

[9] Le rite de *dīkṣā* suit toujours l'ordre de résorption. Voir *kp*, ch. 8.

[10] Détail ajouté par N.K., probablement pour insister sur le statut inférieur de ces convertis, même après leur *dīkṣā*. Cette instruction est difficile à concilier avec les descriptions de *dīkṣā* données dans le *kp*, et il n'est nullement certain que le *Mṛg* entende imposer cette clause.

[1] Ce *śloka* (cité dans le comm. à *TĀ*, 22, 29 – même contexte) doit se lire comme la suite naturelle du précédent: il parle des convertis et d'eux seulement. Comprendre le titre donné par l'éditeur dans le sens: "Secret des *mantra* vis-à-vis des convertis". La traduction est faite en fonction du comm.

[2] La traduction habituelle de *punarbhava*, "seconde naisance", aurait l'inconvénient de s'appliquer à toute *dīkṣā*. Et l'on peut difficilement dire "remariage" pour désigner ce recommencement.

[3] On pourrait, en mettant en avant la divinité désignée par la formule, dire que ces convertis n'ont pas le droit de "commander aux Mantra" – ce que tout *ācārya* et *sādhaka* est censé pouvoir faire.

Le maître comme enseignant

Cela ne doit pas être tenu secret absolument[1]. Au contraire:

> **29.** [Le *guru*] doit expliquer selon la règle le sens des Tantra aux dévots de Śiva qui se conduisent selon les règles, sans jalousie[2], et en veillant sur la lignée des *guru.*

En protégeant l'ordre de succession des *guru*[3], [le maître] doit expliquer le sens des Tantra, selon la méthode qu'on va dire, et lorsqu'il est prié [de le faire], aux dévots de Śiva qui suivent les instructions des *śāstra.*

> **30.** Mais[1] il ne le fera, ni s'il a des renvois d'un liquide sûr,

---

[4] Plus simplement: ils ne peuvent être ni *sādhaka*, ni *ācārya*, ce qui est en accord avec les instructions générales des Āgama. On notera une étrange anomalie: ces personnes peuvent recevoir une *nirvāṇadīkṣā* (c'est bien une telle *dīkṣā* qu'évoque le procès "à l'envers" noté plus haut), donc la porte de la libération leur est ouverte; mais pas celle des jouissances et des pouvoirs. Même vision en *TĀ*, 22, 28b-31a.

[5] Noter cette déclaration concernant la raison d'être du *kriyāpāda* des Āgama. Encore une fois, c'est le personnage du *sādhaka* qui est au premier plan des préoccupations du commentateur (et certainement du texte aussi).

[6] En retournant la phrase, nous dirions plutôt qu'il faut tenir les convertis à l'écart de ces connaissances.

[1] Cette introduction curieuse entend probablement montrer que tous les *śloka* du texte s'enchaînent logiquement. En fait, on ne parle plus ici du *mantrasādhana* (l'Āgama le fera plus loin), mais de l'enseignement des Écritures, et ceci jusqu'au *śl.* 62.

[2] Il ne doit rien retenir pour lui de ce qu'il sait, mais le donner sans réserve.

[3] C.-à-d., en répétant la suite des noms des maîtres de la lignée à laquelle il se rattache. De cette façon, le souvenir de ces maîtres est conservé.

[1] Voir Manu, 4, 121 (qui parle du *snātaka*).

> non digéré; ni en réfrénant une envie d'uriner ou d'aller à la selle; ni s'il a vomi, ou s'il a la diarrhée; ni s'il a eu des rapports sexuels[2] sans se doucher ensuite.

Si, n'ayant pas bien digéré, il a des renvois d'une eau acide; s'il retient urine ou excréments; s'il a vomi ou s'il a la diarrhée, il ne doit pas commenter [les textes]. Et pas davantage s'il a joui sexuellement [d'une femme] et n'a pas pris de bain après.

Il indique la façon de faire ce commentaire:

> **31-32a.** [Le *guru*, pour cela,] se tiendra en un lieu où le sol a été purifié, loin de l'oreille des *paśu*. Il adorera d'abord Śiva, matérialisé par un *praṇava* entouré de "barrières"; puis Gaṇeśa et le Guru, ainsi que l'instrument dont dépend l'action [envisagée].
>
> **32b-33.** Ayant posé le livre – le bon traité secret[1] – sur un support quelconque, il dit à un disciple satisfait: "Lis, mon enfant!" Tourné vers l'Est ou vers le Nord, le *guru* doit alors commencer son commentaire, précédé [de la mention] des connexions, de l'objet et de l'intention [du texte].

[Le *guru* se tient] sur une aire purifiée, par ex. par un enduit [de bouse de vache], là où les non-initiés ne peuvent l'entendre. Après avoir adoré Parameśvara, sous la forme d'un *praṇava*[2], au centre de barrières constituées par des raies-frontières obtenues en lâchant un cordonnet [imprégné de poudre de riz][3]; et adoré également Gaṇeśa et le Guru[4]; après avoir ensuite rendu hommage à la corde à tracer (*karaṇīsūtra*) et autres instruments qui servent à cette action qu'est le commentaire[5], il pose le livre, c.-à-d. le traité (*sūtra*) qu'il a bien conservé et qui est attaché avec soin[6], sur quelque chose, socle ou support spécial (*yantraka*). Ceci fait, il appelle un disciple content[7], en disant "Enfant!" et lui commande: "Lis!" Lui-même, tourné vers l'E. ou le N., commence alors le commentaire, "précédé [de la mention] des connexions, de l'objet et de la déclaration"[8].

---

[2] Ce détail montre que le *Mṛg* considère comme normal qu'un *ācārya* soit marié.

[1] Ou, selon N.K.: bien protégé (par des plaques de bois et une ficelle enroulée). Il s'agit naturellement d'un livre formé par une liasse de feuilles de palmier ou de bandes d'écorce de bouleau. Un ch. du *Kāmika* (*UKam*, 67, *vidyāpīṭhapratiṣṭhāvidhi*) explique comment les écrire.

[2] On dessine prob. sur le sol un *praṇava* (OṂ) qui représentera Śiva. Faut-il mettre cette indication en rapport avec le fait que le *Kāmika*, dont dépend le *Mṛg*, a été enseigné par Śiva à celui de ses "fils" appelé Praṇava (voir *vp*, 1, 1, *vṛtti* – HULIN, p. 10 –; ou la Table des Āgama et Upāgama donnée dans le *Rau* I, face à la p. xviii)? On pourrait même songer à lire au *śl.*31: "Śiva incarné en Praṇava", mais N.K. ne nous y engage pas. Notons que le mot *praṇavākāram* manque à B, C, T. 266, T. 539 et T. 677.

Que sont les connexions (*sambandha*)? Il y en a six: la suprême, la grande, l'intermédiaire, la divine, la divine-et-non-divine, la non divine. L'objet (*artha*), c'est le but (*prayojana*). La déclaration (*ukti*), c'est l'énoncé de l'intention [du texte], c.-à-d. de sa signification (*abhidheya*). [Le *guru*] commencera par cela. Ce qui signifie qu'il expliquera en premier lieu les connexions, la signification et le but[9].

---

[3] Comme pour le tracé des *maṇḍala*. Le comm. de N.K. est utile, car les *paridhi* sont la plupart du temps constitués par des bâtonnets. Voir *kp*, 6, 50.

[4] Prob. son propre *guru*. Mais on attendrait le pluriel, qui référerait alors à la lignée des Guru. Voir 3, 34, n. 6.

[5] Nous lisons avec E, T. 539 (qui a une lettre fausse) et T. 677: *kriyopayogi-karaṇīsūtrādikārakam*. B et C ont encore la même leçon au début, mais °*adhikaraṇam* à la fin. On voit qu'aucune des sources citées n'a le mot *prākaraṇika* retenu par BHATT; et nous croyons qu'à la fin, *ādi-* est plus satisfaisant qu'*adhi-*.

Avec la leçon imprimée, il faudrait lire: "après avoir rendu hommage à la divinité (?) qui gouverne le *sūtra* étudié ce jour-là, *sūtra* utile au commentaire". La mention insolite de ce *sūtrādhikāraka* (dans le sens d'*adhikārin*?), que l'on ne retrouve nulle part dans l'ouvrage, nous semble peu probable.

Il reste que la mention de la *karaṇī* (ou *karaṇīsūtra*) peut surprendre aussi. Mais, d'une part, la corde vient de servir à tracer le carré qui enferme le *praṇava*; et, par ailleurs, elle servira prob. au maître au cours de son comm., par ex. lorsqu'il traitera des *maṇḍala*. Rappelons qu'elle se trouve mentionnée sous le nom de *sūtra* parmi les objets que l'on remet à l'*ācārya* lors de son *abhiṣeka* (*kp*, 8, 206a), juste à la suite du livre et du pot-à-eau (ou craie).

Enfin, on pourrait lire aussi: "la *karaṇī* (corde à tracer), le *sūtra* (ce serait, soit le livre lui-même, soit la ficelle qui l'entoure), etc."

[6] Par une ficelle plusieurs fois enroulée autour de la liasse. On pourrait penser que le mot *sūtra* du composé la désigne, mais il est plus probable qu'il glose *pustaka*.

Autre lecture: "qui, lié d'une bonne [ficelle], est bien protégé".

[7] Prob.: content d'apprendre, en général.

[8] Sur cette triade: *sambandha, abhidheya* et *prayojana*, voir *vp*, 1, 1, *vṛtti* (HULIN, p. 10). La liste des six *sambandha* est précisée par la *dīpīkā* au même passage (HULIN, p. 14).

On notera que, lorsqu'il est question de *sambandha* au début d'un *paṭala*, c'est d'une autre liste qu'il s'agit: voir *kp*, 1, 1 et notes, et les débuts de tous les *paṭala* du *vp*.

[9] N.K. modifie l'ordre des trois indications préliminaires. Celui qu'il donne ici est celui qu'il suit lui-même en commentant *vp*, 1, 1 (voir n. 8).

En outre:

> **34.** Pour [indiquer] l'origine [du traité], il doit dire le courant, le courant secondaire, le nombre de divisions, et qui est son *guru.* Il serait un voleur, s'il ne mentionnait pas [ce dernier].

Le courant (*srotas*), le courant secondaire (*anusrotas*), le nombre de leurs divisions, et la lignée de son *guru*[1]: il doit dire cela, qui explique la venue [jusqu'à lui] du traité. S'il ne mentionnait pas son *guru*, il serait un voleur.

Maintenant, quels sont les courants? Quels, les courants secondaires? [Indra] le dit:

> **35-36a.** Les courants sont [les suivants]: celui du haut[1], constitué du *Kāmika*, etc.; celui du Sud, *Asitāṅga*, etc.; celui du Nord, *Saṃmoha*, etc.; celui de l'Est, *Trotala*, etc., textes très développés; celui de l'Ouest, *Caṇḍāsidhāra*, etc., textes en relation avec le Seigneur Caṇḍa.

Les Sciences que sont le *Kāmika* et les suivants [constituent] le courant du haut; *Asitāṅga*[2], etc., celui du Sud; *Saṃmoha*, etc., celui du Nord; les traités *Trotala*, etc., sont à l'Est; et *Caṇḍāsidhāra*, etc., [constituent] le courant de l'Ouest. Il faut savoir que ces derniers sont en relation avec le Seigneur Caṇḍa. Tels sont les cinq courants.

---

[1] Voir *śl.* 29.

[1] Les cinq courants énumérés correspondent aux cinq Visages de Sadāśiva (voir *kp*, 3, 18-19), considérés ici dans l'ordre suivant: Īśāna, Aghora, Vāmadeva, Tat-Puruṣa et Sadyojāta (ordre qui n'est pas l'ordre normal, et ne suit pas non plus l'ordre naturel des directions). Dans ce schéma, tous les Āgama sont émis par le visage du haut, Īśāna, tandis que les visages latéraux énoncent des sciences inférieures, bien qu'appartenant toutes à l'école śivaïte au sens large. Le *PKām*, 1, 21-27 (cité BRUNNER 1981a, p. 59, n. 23) donne un tableau semblable, les cinq courants se présentant là comme des subdivisions de ce que l'Āgama nomme "Mantratantra" au *śl.* 18. Ils ont pour noms: Siddhānta (pour le haut), Gāruḍa (Est), Vāma (Nord), Bhūtatantra (Ouest) et Bhairava (Sud). Le *PKām* donne pour chacun le nombre de traités qui le composent, et leur chef de liste. Pour le Siddhānta-Tantra, 10+18 traités, *Kāmikādi*; pour le Gāruḍa-T., 8 traités, *Sāvitryādi*; pour le Vāma-T., 24 traités, *Nayasūtrādi*; pour le Bhūta-T., 20 traités, *Kaulādi*; et pour le Bhairava-T., "de nombreux traités, prononcés sur Terre par Asitāṅga et les autres".

La coïncidence entre cette liste et le résumé que nous avons dans le *Mṛg* est parfaite pour les courants du haut et du Sud (sauf que le *Mṛg* ne connaît pas le terme de Siddhānta). On peut sans doute admettre qu'elle est totale, ce qui entraîne que le *Saṃmoha* appartient à l'école Vāma (cela est conforme à une certaine tradition: voir BAGCHI, *Studies I*, p. 6 et GOUDRIAAN, *HTŚL*, p. 16), le *Caṇḍāsidhāra*, au Bhūta-T. et le *Trotala*, au Gāruḍa-T. Voir aussi notre article (à paraître): "Some reflexions on a pentadic classification of Śaiva Scriptures".

Il dit maintenant les courants secondaires:

> **36b-37.** Les sages connaissent huit [autres] courants, liés respectivement à Śiva, aux Mantreśvara, aux Gaṇa, aux Deva, aux Ṛṣi, aux Guhya, à la famille des Yoginī et à la famille des Siddha.
>
> Ils accompagnent chacun des courants [principaux]. Le *guru* doit les dire, avec leurs divisions.

Les huit courants, celui de Śiva et les autres, sont des branches de chacun des courants [principaux]: ce qui veut dire qu'ils représentent des courants secondaires à l'intérieur de chacun [des premiers], celui du haut et les autres[1]. Il doit les énoncer, avec leurs divisions.

Il explique maintenant en quoi consiste le premier courant mentionné, celui de Śiva:

> **38a.** Le [courant] de Śiva, c'est la première forme du Tantra; elle est produite par la seule volonté [du Dieu], et le doute n'y a pas place.

Au commencement, au tout début de la création, [apparaît] une forme du Tantra, produite par l'Illustre Seigneur Śiva, et résultat de Sa seule volonté. Elle ne laisse pas place au doute, et son efficacité est extrême. Cette Science-là est dite "de Śiva".

---

[2] Asitāṅga est le nom d'un Bhairava. Le courant du Sud est d'ailleurs souvent appelé Bhairavasrotas ou Bhairava-Tantra. Voir n. 1.

[1] La suite semble toutefois montrer que seuls les trois derniers, indépendants les uns des autres, sont issus du premier.

Il décrit les quatre [courants qui suivent], à partir de celui des Maîtres des Mantra:

> **38b-39a.** Lorsque les Seigneurs, les Gaṇa, les Deva et les Muni[1] apprennent cette Science, puis, selon le désir de Śiva, l'arrangent dans leurs propres termes, elle prend des noms dérivés des leurs.

La Science précédente, apprise par les Mantreśvara, les Gaṇa, les Deva et les Muni, et assemblée – arrangée – par eux, sur l'ordre de Śiva, dans leurs propres termes, prend successivement les noms de *māntreśvara, gāṇeśvara, divya* et *ārṣa.*

Il explique ce qu'est [le courant] lié aux Guhya:

> **39b-40a.** Les [traités] que les Êtres cachés (Guhyaka), c'est-à-dire les Serpents (Bhujaga), les Yakṣa et les Dānava énoncèrent, incités par Śiva, après avoir condensé [la Science qu'ils reçurent], forment le courant "des Êtres cachés".

Le terme de "Guhyaka" désigne les Bhujaga, les Yaksa et les Dānava[1]. Ce que ces [Ètres], poussés par Śiva, condensent, puis déclarent, forme le courant nommé "*gauhyaka*".

---

[1] On avait "Ṛṣi" à la ligne 36b. Les deux termes sont donc synonymes.

La liste des quatre groupes mentionnés ici suit apparemment un ordre hiérarchique descendant, qui pourrait faire croire que la Science passe de l'un à l'autre, formant comme une seule rivière à plans successifs. On est même fortement tenté de mettre cette série de quatre en relation avec les premiers transmetteurs des Tantra, au sujet desquels on a parlé de six sortes de connexions (voir *śl.* 32b-33, comm. et n. 8). La série présente nous ferait passer de Śiva à Bharadvāja (voir *vp*, 1, 1, *dīpikā*: HULIN, p. 14).

L'image d'un courant continu devient fausse cependant pour les trois (ou au moins deux) derniers *anusrotas*, puisque le texte précisera que les Yoginī et les Siddha ne transmettent rien, N.K. affirmant de son côté qu'ils reçoivent leur Science directement de Śiva lui-même. La conception des *anusrotas* semble donc hybride. Peut-être doit-on la considérer comme une tentative d'intégrer à une structure préexistante qui s'y prête mal des traditions étrangères, en particulier le *yoginīkaula* et le *siddhakaula.*

[1] Le *vp*, 13, 28b-32a, place les Nāga ou Bhujaga dans les enfers (*naraka*), en compagnie des Daitya ou Asura et des Rākṣasa, sans mentionner Yakṣa ni Dānava. Mais au niveau du Seigneur suprême de tous les enfers, Hāṭaka, il parle des femmes des Daitya, des Yakṣa, des Dieux et des Serpents; et N.K. glose alors les deux premiers termes par Dānava et Guhyaka. Nous avons donc finalement tous nos personnages, même si les identifications sont quelque peu flottantes. L'important est qu'ils habitent les enfers, sous la Terre. Tous peuvent donc être dits "cachés".

Il parle [du courant] de la famille des Yoginī:

> **40b-41a.** Les Yoginī reçurent une Science qui fait immédiatement resplendir le *yoga*. On la dit "de la famille des Yoginī" (*yoginīkaula*), parce qu'elle n'a jamais dépassé les limites de leur cercle.

Immédiatement – en un instant –, elle fait resplendir le *yoga*. La Science qui a cette faculté, les Yoginī l'ont reçue de l'Illustre Seigneur Śiva. Et elle n'est pas passée d'elles [à d'autres]; elle ne s'est pas répandue ailleurs, elle reste chez elles seulement, en tant que leur tradition propre.

Il parle du [courant] de la famille des Siddha:

> **41b.** Il en va de même pour l'autre [courant].
> Un résumé mêlé est dit "mélangé" (*miśra*).

Pour l'autre, la Science appelée *siddhakaula*, il en va de même: comme pour le *yoginīkaula*. De même que cette dernière Science n'a pas dépassé les Yoginī, de même, celle-ci n'a pas dépassé les Siddha. Elle reste chez eux seuls, transmise par une chaîne ininterrompue [de maîtres et de disciples].

Quant au résumé – au compendium – qui est mêlé: par ex. un abrégé fait par les Muni [de la Science des] Mantreśvara, ou par les Guhyaka de celle des Ṛṣi, cet abrégé est dit "mélangé", et le mot *miśra* doit lui être accolé.

Quant aux divisions des courants secondaires:

> **42a.** [En fait,] ces courants sont sans nombre, parce qu'ils se subdivisent en autant de [branches] qu'il y a de "parleurs".

Divisés selon les divers "parleurs", ils sont innombrables.

Il dit maintenant comment le courant supérieur se divise en dix et dix-huit:

> **42b-43a.** Dans le courant du haut[1], les grandes divisions sont dix et dix-huit; les premières sont dites "de Śiva", et les autres, "de Rudra".
>
> Les [traités] "de Rudra" ont été émis[2] par des Rudra possédés par Śiva; ils ne sont pas issus de leur propre entendement.

On va énumérer les dix divisions *śaiva*: le *Kāmika*, etc.; et les dix-huit divisions *raudra*, le *Vijaya*, etc. Ce sont [les unes comme les autres] des divisions du courant du haut.

Maintenant, les [traités] *śaiva* ont été enseignés par l'Illustre Seigneur Śiva; mais les *raudra*, par des Rudra gouvernés par Śiva[3]. [Ces Rudra] ne les ont pas composés selon leur idée.

---

[1] On remonte donc au courant du haut, sans plus parler, en ce qui le concerne, de courants secondaires – comme si les Āgama dont on va donner la liste étaient indépendants du système d'*anusrotas* défini précédemment. À moins qu'il ne faille comprendre que, pour chacun des courants principaux, le premier courant secondaire, celui dit "de Śiva" se confond pratiquement avec le courant principal?

[2] Litt.: vomis, dégorgés.

[3] Sous prétexte de valoriser les traités *raudra*, le comm. insiste, à la suite du texte au demeurant, sur une dissymétrie entre les deux groupes de traités, que nous ne trouvons pas enseignée ailleurs. Voir par ex. la présentation de la "descente" des Tantra que donne le *PKām*, 1, 30-92; le *Kir, vp*, ch. 10; le *Su, kp*, ch. 2; l'*Aj*, 1, 35-60; le *Mak*, 1, 26-30, etc. La tradition la plus répandue (on la trouve exprimée par ex. en *Aj*, 1, 34 et 44 et en *Kir*, *vp*, 10, 3 et 12) est que Śiva a créé dix Śiva(s) pour leur communiquer les Āgama du *śivabheda*, puis dix-huit Rudra(s) pour leur communiquer ceux du *rudrabheda*. L'enseignement chaque fois est direct, et il est difficile d'affirmer une différence de statut entre les deux groupes de textes sur la seule base des noms des auditeurs, ou de l'ordre de succession des enseignements. Cette différence de valeur n'est d'ailleurs jamais admise dans les Āgama connus de nous; et les deux groupes sont toujours traités de la même façon, qu'il s'agisse de les louer ou de donner les règles de leur utilisation. Il se peut cependant que quelques ouvrages tardifs aient, comme le *Mṛg*, établi une hiérarchie entre les dix premiers Āgama et les dix-huit autres, car on trouve un écho de cette conception chez un maître tamoul du XIVème s., Umāpati. Dans son *Śataratnasaṅgraha* (comm. au *śl.* 4, éd. de Tanjore, p. 35), cet auteur semble tenir pour acquise la supériorité du *śivabheda* sur le *rudrabheda* et, sans référence à notre texte, il la justifie par une soi-disant différence entre les objets (*adhikaraṇa*) des deux classes de traités: Śiva pour la première et Rudra pour l'autre. Une telle opinion ne semble pas devoir résister à l'examen du contenu des Āgama et elle est suspecte à plusieurs égards. Pour plus de détails sur cette question, voir notre article (à paraître): "On the threefold classification of *Śaiva Tantras*".

Il énumère ces divisions:

> **43b-44.** Les [traités] *śaiva* sont: en premier lieu, le *Kāmika*[1]; puis le *Yogodbhava*[2], l'*Acintya*[3], la Science nommée *Kāraṇa*, l'*Ajita*, le *Dīpta*, ensuite le *Sūkṣma*, le *Sāhasra*, l'*Aṃśumat*, et le *Suprabhid*[4] comme dixième.

> **45-47a.** Les [traités] *raudra* sont: en premier lieu le *Vijaya*; puis le *Niḥśvāsa*, le *Pārameśvara*[5], le *Svāyambhuva*, l'*Āgneya*[6], le *Vīrabhadra*[7], le *Raurava*, le *Makuṭa*, le *Vimala*, le *Candrajñāna*, le *Mukhabimba*, l'*Udgīta*[8], le *Lalita*, le *Siddha*, le *Santāna*, le *Śarvokta*, le *Kiraṇa* et le *Vātula* en dernier[9].

C'est clair.

> **47b-48a.** Quand[1] il aborde [un Tantra], le *guru* ne doit pas

---

[1] Voir la Table des Āgama et Upāgama, en *Rau* I, face à p. xviii. La liste donnée par le *Mṛg* est à peu près identique à celle du *PKām* (1, 30-92), qui a servi de base pour dresser cette table. Nous indiquons les quelques variantes dans les notes qui suivent.

[2] *Yogaja* dans *PKām*.

[3] *Cintya, ibid.*

[4] *Suprabheda, ibid.*

[5] Vient *ibid.* en 16ème lieu, après le *Śarvokta*.

[6] *Anala, ibid.*

[7] *Vīra, ibid.*

[8] *Prodgīta, ibid.*

[9] Il n'est peut-être pas inutile de relever la leçon divergente de cinq de nos sources: B, C, et les trois transcrits (T. 266, T. 539 et T. 677) qui ont pour la dernière ligne: *santānaṃ nārasiṃhaṃ ca paraṃ* (ou *varaṃ*) *kiraṇam eva ca*. La leçon, qui nous laisse avec 17 Āgama seulement pour le *rudrabheda*, semble au premier abord inacceptable; mais on y voit le souci de porter le *Mṛgendra* (sous le nom de *Nārasiṃha*) au rang de Mūlāgama, et ceci, en dépit de son introduction, qui le rattache au *Kāmika*. À moins que ce ne soit cette introduction qui soit une addition tardive? Et que ces lectures nous livrent au contraire un état ancien des choses? Il faudrait alors que "Para", ou "Vara" soit le nom d'un texte; et que *Vātula* et *Śarvokta* soient des traités récents.

On relèvera dans le *SvT*, 10, 1196-1199 deux listes de divinités qui entourent le Dieu Sadāśiva et qui sont constituées, l'une par dix Śiva(s), l'autre par dix-huit Rudra(s), dont Kṣemarāja affirme qu'ils ont fait descendre (sur Terre) les *śāstra* de même nom. La liste des 18 Rudra coïncide assez bien avec celle des Āgama du *rudrabheda*, et comporte justement un "Para" au 16ème rang. Celle des dix Śiva s'éloigne davantage de la liste classique. Cf. l'article (à paraître) cité plus haut.

Notons aussi l'absence du mot "Āgama" dans tout ce passage.

[1] Ce *śloka* se relie au *śl.* 34, les instructions concernant les *srotas* formant entre eux comme une

> expliquer trop vite le premier jour. Il ne faut pas non plus, au début, qu'il-tolère un excès de questions et d'objections.

> **48b-49a.** Lorsqu'il a exposé les trois *sūtra* fondamentaux, ou deux, ou même un seul, il doit s'arrêter. S'il en dit davantage, des obstacles s'interposeront.

En commençant un Tantra, qu'il soit *śaiva* ou *raudra*, il ne doit pas, le premier jour, expliquer trop vite. De son côté, le *śiṣya* ne doit pas, au début, troubler ce commencement par un nombre trop grand de questions ou d'objections: tel est le sens de ce passage.

Comment se présente ce début? Il le dit: "[Lorsqu'il a exposé] trois...". Après avoir exposé, c.-à-d. commenté, les trois *sūtra* fondamentaux – on les caractérisera plus loin –[2], ou deux, ou même un seul, il doit s'arrêter. S'il explique plus que cela, il est certain que des obstacles s'interposeront. Tel est le sens.

[L'auteur] explique quels sont les trois *sūtra* fondamentaux dont il vient de parler:

> **49b-50a.** Le [*sūtra*] sur lequel l'objet du Grand Tantra semble reposer, comme un arbre sur une graine, est un "*sūtra*-racine". Il est orné du mot "*atha*" ou d'autres de ce genre[1].

Le *sūtra* sur lequel tout l'objet (*artha*)[2] du Grand Tantra semble reposer – c.-à-d. où il semble être contenu en puissance –, comme un arbre sur sa graine, est un *sūtra*-racine: un *sūtra* qui est une racine. Il est orné de mots de bon augure comme "*atha*", "*śiva*", "*siddha*", etc. Par ex: "Alors [Śiva]... qui est éternellement préservé de la souillure... (*athānādimalāpetaḥ*...)."[3]

---

parenthèse.

[2] Voir *śl.* 49b-51a.

[1] Vers cité par N.K. dans son comm. à *vp*, 2, 1. La trad. de Hulin (p. 53) est légèrement différente de la nôtre, qui suit le comm. actuel.

[2] Doit-on prendre *artha* dans le sens de *prayojana*, comme au *śl.* 33? Il semble plutôt qu'il s'agisse ici de la signification ultime du traité. Peut-être simplement de la doctrine (Hulin)?

[3] C'est *vp*, 2, 1, trad. M. Hulin (p. 51). Comme le ch. 1 du *vp* n'est qu'une introduction à

> **50b-51a.** Pour préciser [cet objet], il y aura un autre [*sūtra*], qui livrera des nombres, des noms, etc. [Puis un troisième,] qui [donnera] les définitions et déclarera l'essence[1]. Le reste est un ensemble de commentaires.

La désignation du sens du Tantra, que le *mūlasūtra* a suggéré, forme un second *mūlasūtra*, qui donne des nombres, des noms, etc. C'est ici [le *śloka* suivant]:

> "Le Maître du monde, ayant condensé en un seul *sūtra* ce grand Tantra, divisé en quatre sections et traitant des trois catégories, l'exposa à nouveau en détail."[2]

Le troisième *sūtra* lui-même est un *mūlasūtra*, qui contient la définition (*lakṣaṇa*) et l'énoncé de l'essence (*svarūpokti*)[3]. C'est le suivant:

> "La naissance du monde, son maintien, sa destruction, l'obscuration [des âmes] et leur libération..."[4]

Dans cette [ligne], l'acte de retrait des liens (*apohana*), auquel le *mūlasūtra*, par les mots: "Śiva enlève [à l'âme] son réseau de liens", n'avait fait qu'allusion, est défini. Et l'essence de cet *apohana*, qui est d'être constitué par la quintuple activité de Śiva, est déclarée. Les autres *sūtra* ayant pour fonction d'expliquer ce qui précède, on doit les considérer comme un ensemble de commentaires.

On peut comprendre les mots *tallakṣaṇaṃ svarūpoktiḥ* d'une autre façon: c'est la caractérisation-même (*lakṣaṇa*) que le *mūlasūtra*, le *sūtra* indicatif et les suivants ont faite de la signification [du Tantra] qui est la déclaration de son essence. Cela veut dire qu'un groupe de *sūtra*[5], qui commence par deux *mūlasūtra*, porte le nom d'"essence" du Tantra. Quant au reste, la partie du Tantra autre que cela, il faut le considérer comme un ensemble de commen-

---

l'ouvrage, ce vers est le début du Tantra proprement dit, ce que remarque d'ailleurs N.K. lui-même, dans l'introduction à sa *vṛtti* (son verset 5: HULIN, p. 7).

[1] Traduit selon la première interprétation de N.K.

[2] *vp*, 2, 2, trad. M. HULIN (p. 57). N.K. (comm. *ad loc.*) note que le premier *śl.* faisait déjà allusion aux trois catégories et aux quatre sections que celui-ci annonce plus clairement.

[3] Le *ca*, et la reprise, dans les deux phrases explicatives suivantes, des deux idées de *lakṣaṇa* et de *svarūpokti*, nous engagent à séparer les deux termes, bien que leur différence n'apparaisse pas clairement sur l'exemple donné. Mais quel est l'objet dont ce *sūtra* donne la définition et déclare l'essence? La logique voudrait que ce fût toujours le "sens" du Tantra, dont il est question depuis le début de ce passage. C'est pourtant à l'*apohana* que N.K. nous ramène. Peut-être cet acte représente-t-il justement le "sens" du Tantra?

[4] *vp*, 2, 3a (on ne voit pas pourquoi la seconde ligne du *śloka* n'est pas citée). Les dern. lignes de la *vṛtti ad loc.* expriment l'idée que ce *sūtra* caractérise la catégorie du Maître (*pati*), que le premier *sūtra* n'avait fait que désigner. Le comm. actuel est un peu différent.

[5] Lire *saṅgrahaḥ*.

taires. Selon cette lecture du texte, tout vers (*grantha*) qui exprime l'essence [du traité] est un *mūlasūtra*; si bien que l'on ne se trouve pas en contradiction avec l'injonction: "Lorsqu'il a exposé trois[6] *sūtra* fondamentaux, ou deux, ou même un seul, il doit s'arrêter."

> **51b-52a.** Celui qui enseigne ainsi et celui qui apprend sont tous deux débarrassés de leurs souillures. Après avoir acquis en ce monde une gloire éclatante, ils entreront dans la Splendeur de Śaṅkara.

Celui qui parle, c.-à-d. explique, "ainsi", de la façon qu'on vient de dire; et celui qui apprend, c.-à-d. écoute: tous deux, le *guru* et le *śiṣya*, leurs péchés effacés, après avoir en ce monde obtenu une gloire éclatante, entreront plus tard dans la lumière de Parameśvara, c.-à-d. atteindront l'état d'union (*sāyujya*) [avec le Dieu].

Il y a une manière erronée [d'enseigner]:

> **52b-53a.** [Le maître] qui expose en vain les [traités] śivaïtes à des auditeurs[1] les jours qui, selon son Tantra, sont des jours d'interruption d'étude, se prépare ici une vie courte, et devient un Prêta à sa mort.

L'étude de celui qui "écoute" lors de jours qui, selon la règle énoncée dans son Tantra[2], sont des jours d'interruption d'étude (*anadhyāya*), est vaine. Dès lors, en exposant des traités śivaïtes à ceux qui écoutent ainsi en vain, [le *guru*] se prépare en ce monde une vie courte; quand, après son temps [de vie], il mourra, il obtiendra le statut d'un Prêta, c.-à-d. une matrice de *kravyāda*, parce qu'il aura enfreint les ordres [de Śiva][3].

---

[6] Cette extension de la notion de *mūlasūtra* nous oblige à supprimer l'article défini.

[1] Litt.: "En exposant... à ceux qui écoutent en vain". Il faut comprendre que l'élève ici n'est pas fautif, le seul inconvénient de son étude illégitime est sa vanité; tandis que le maître fait une faute grave, qui aura des conséquences.

[2] Il vaudrait mieux rapporter le mot *svatantra* au maître; mais le Tantra du maître est aussi celui du *śiṣya*.

[3] Voir *kp*, 8, 169b-170a et comm.

Alors, quelles sont ces interruptions d'étude, dont le mépris vaut [au maître] l'obtention de tels fruits? Il le dit:

> **53b-54a.** Il[1] ne faut enseigner ni le huitième, ni le quatorzième jour des deux quinzaines; ni le premier ou le quinzième[2]; ni le quatrième; ni lors de l'entrée du Soleil dans un signe.

L'*arkasaṅkrama*, c'est le jour de l'entrée dans un signe (*saṅkrānti*). Le reste est clair.

> **54b-55a.** S'il tonne[1], si l'on voit un météore, si la Terre tremble, s'il y a un arc-en-ciel vers l'Ouest, [il y aura interruption d'étude] pendant un jour; et de même s'il tonne au moment du crépuscule, si l'horizon est embrasé, s'il y a un halo [autour du Soleil], ou s'il pleut des pierres.

Le *nirghāta*, c'est un bruit dans l'atmosphère. L'*ulkā*, c'est une lumière en forme de ligne droite. Le *mahīkampa* est un tremblement de Terre. "L'arc à l'Ouest", c'est l'arc d'Indra du côté de Varuṇa[2]. Dans ces cas, un jour d'interruption d'enseignement. Même chose si les nuages grondent lors de l'une ou l'autre *sandhyā*, si l'horizon est embrasé, s'il y a un halo autour du Soleil, ou si des pierres pleuvent depuis l'atmosphère. Le mot *ca* signifie "un jour [aussi]".

---

[1] Pour les règles analogues dans l'école védique, voir KANE, *HDh* II, pp. 394-402 ou Manu, 4, 101 *sq*. Pour l'école śivaïte, détails en *Kir*, *cp*, 5 (tout le ch.). Ce texte ajoute à notre liste des jours astronomiques néfastes pour l'étude: le *vyatīpāta* (noté ici au *śl.* 16 comme jour de jeûne – la plupart de ces derniers se retrouvent en effet comme jours de congé) et les trois *aṣṭakā*.

N.R. BHATT nous informe que, dans les écoles sanskrites traditionnelles, les quatre premiers jours de congé mentionnés par notre texte sont encore observés, mais pas, en général, la *caturthī* (d'ailleurs non mentionnée en Manu, 4, 104).

[2] Donc, Pleine Lune ou Nouvelle Lune.

[1] Telle est la lecture courante; mais ne devrait-on pas parler plutôt de tempête ou de cyclone, puisque le "bruit de nuages" sera mentionné plus loin?

Pour tout ce passage, on pourra se référer aux manuels astronomico-astrologiques de Varāhamihira, *Bṛhat Saṃhitā* (*BS*) ou *Laghujātaka*, où les phénomènes envisagés ici sont passés en revue, avec leurs conséquences.

[2] Phénomène, semble-t-il, d'autant plus inquiétant qu'Indra réside normalement à l'Est. Voir *śl.* suiv.

55b. S'il y a du brouillard[1], un arc-en-ciel à l'Est[2] ou une ville dans le ciel[3]: tant qu'on les voit.

Le *nīhāra*, c'est ce qui est bien connu sous le nom de *himā* (neige). Un arc-en-ciel à l'Est: l'arc d'Indra dans la direction de l'Est. Une ville dans le ciel: un ville des Gandharva. On parle du cas où ces choses sont vues. Tant que l'on voit cela, il y a interruption d'enseignement.

56a. S'il y a [comme] un clou dans le Soleil ou la Lune, trois jours; et de même si l'on voit Svarbhānu.

Si l'on voit apparaître quelque chose ressemblant à un clou sur le disque du Soleil ou de la Lune, ou si l'on voit Rāhu[1]: trois jours d'interruption.

56b. Cinq jours lors du festival de Hari et lors de l'offrande annuelle des *pavitra* à l'Ennemi du Sacrifice.

Lors du festival d'Indra[1], ou lors du réveil de Viṣṇu[2] ou autre [festival relatif à ce Dieu], ainsi que lors du *pavitrārohaṇa* de Parameśvara[3], cinq jours.

57a. Si un chat, un serpent ou une grenouille passe entre [maître et disciple], un jour.

Si un chat, un serpent ou une grenouille (les mots sont glosés par des syn. plus courants) passe entre celui qui explique et celui qui écoute, un jour.

---

[1] Mais N.K. comprend: neige.

[2] Moins dangereux, donc, parce que moins anormal, que l'arc-en-ciel à l'Ouest. Voir ligne préc.

[3] Voir *BS*, ch. 36.

[1] C.-à-d. s'il y a éclipse de Soleil ou de Lune.

[1] Prob. *Indradhvajotthāna* (Kane, *HDh* V, p. 274).

[2] Voir *ibid.*, p. 112. On voit que N.K. glose le mot "Hari", une première fois par "Indra", une deuxième fois par "Viṣṇu".

[3] Voir *SP2*, ch. I: ce festival a lieu pendant que Viṣṇu dort.

> **57b.** Trois jours si l'on voit un serpent à trois capuchons, et deux jours s'il a deux capuchons.

Si l'on voit un serpent (*vyāla*, glosé par *sarpa*) à triple capuchon, trois jours; si c'est un serpent à deux capuchons, deux jours d'interruption.

> **58.** Si des bruits d'enterrement, des bruits d'incendie, ou une odeur de cadavre [inciné] arrivent pendant la leçon; ou s'il y a un vent violent, [interrompre l'enseignement] jusqu'à ce que cela cesse. Si un homme célèbre meurt, un jour.

Si, au cours du commentaire, on entend les tambours funéraires[1], ou des pleurs, etc.; si l'on entend le bruit d'une maison ou autre chose qui brûle; si l'on sent la fumée venant du bûcher funéraire; si un vent très fort souffle: dans tous ces cas, arrêter le commentaire jusqu'à ce que cela cesse. Si une personne célèbre, quelle qu'elle soit, vient à mourir, il faut interrompre le commentaire un jour.

> **59.** Si le *guru* devient Śiva[1], un mois; si c'est un frère ou quelqu'un de semblable, trois jours; si c'est un prince śivaïte, sept jours; et trois jours si c'est un prince qui suit la loi des *paśu*.

Si le *guru* devient Śiva, un mois d'interruption. Si un frère ou disciple devient Śiva, trois jours. Si c'est un prince śivaïte, sept jours; et si le roi qui est mort suivait la loi des *paśu*[2], trois jours d'interdiction d'enseignement.

---

[1] Ces tambours battent sans interruption devant la maison du mort, jusqu'à ce qu'on enlève le cadavre.

[1] Il s'agit prob. du *guru* du maître envisagé dans ce passage dans sa fonction d'enseignant. Pour un *ācārya*, comme d'ailleurs pour tout *nirvāṇadīkṣita*, on pourrait prendre l'expression "devenir Śiva" dans son sens littéral, puisque ces personnes, nous assure-t-on, sont libérées (unies à Śiva) à leur mort. Mais la formule est répétée pour des personnes quelconques; il faut donc la comprendre simplement dans le sens de "mourir".

[2] Toute personne non initiée dans la voie śivaïte est un *paśu*. Le seul problème est ici de savoir ce que le texte entend par *śaiva*: voir *śl.* 2, n. 2.

> **60a.** Le *deśika* fait de même en cas de décès de personnes autres [que les précédentes], si elles étaient accomplies dans des techniques rituelles de la même ligne que les siennes.

Maintenant, si d'autres personnes, associées aux mêmes procédés de rituel, c.-à-d. aux mêmes *śāstra* que lui, deviennent Śiva, l'*ācārya* doit interrompre son enseignement trois jours.

Lorsque [le *deśika*] commente:

> **60b.** Il doit donner l'explication souhaitable pour concilier avec un commentaire antérieur ce qui semble lui être contraire[1].

Si, en réfléchissant au commentaire précédent[2], il trouve quoi que ce soit qui lui soit opposé, il devra établir l'accord. [C'est-à-dire que] si, à l'occasion du commentaire d'aujourd'hui, il apparaît un désaccord avec un commentaire antérieur, il devra donner, à propos du premier commentaire, l'explication souhaitable (*iṣṭi*), c.-à-d. repousser [l'accusation] d'extension insuffisante (*avyāpti*) ou d'extension exagérée (*ativyāpti*), en disant: "Là, il faut comprendre ainsi."[3]

> **61.** Lorsqu'un *samayin* ou un *putraka* apprend quelque chose de nouveau, il doit le "donner" au *guru*, avec sa permission, au moment où celui-ci est sur le *pīṭha*.

Si un *samayin* ou un *putraka* qui habite chez le *guru*[1] apprend une [connaissance] nouvelle[2], il doit la donner au *guru*, avec sa permission, alors que celui-ci est sur le *pīṭha*[3]. [Autrement dit:] après avoir reçu l'*abhiṣeka*, un *guru* doit apprendre toute nouveauté venant d'un autre de la bouche d'un *putraka* ou d'un *samayin* à qui il en donne d'abord la permission, et alors qu'il est sur le *pīṭha*.

---

[1] N.K. semble gloser *parāmarśa* par *pratyavamarśa* (voir n. 2); nous ne le suivons pas pour ce détail.

[2] Nous lisons *pūrva-vyākhyāna-pratyavamarśanāt* avec C, E, T. 266, T. 539 et T. 677 (ce dernier mss. ayant *marśake* à la fin). Car il ne semble pas que l'idée de "chaque jour" (*pratyaham*), exprimée par la leçon imprimée, soit heureuse.

[3] Voir une illustration de ceci au *śl.* 104a.

[1] Notons que le *sādhaka* n'est pas nommé: il n'habite pas chez le *guru* et ne s'occupe pas de commentaires. Voir *kp.* 8, 178b-179a et ici, *śl.* 75 *sq.* Le *samayin* habite necessairement chez le *guru*, et le *putraka*, facultativement (*śl.* 73).

[2] Prob. concernant l'interprétation d'un texte; peut-être aussi une technique rituelle. Les *śl.* 61 et 62 sont à lire en gardant à l'esprit: (1) que le *guru* doit conserver son autorité vis-à-vis de ses

Ou bien:

> **62.** De quelqu'un qu'il a consacré lui-même [comme *ācārya*], il peut apprendre [cette nouveauté] directement, après avoir rendu un culte à Śaṅkara sur le *yogapīṭha*.
>
> S'il est dehors, il peut l'apprendre d'un [*ācārya*] consacré par un autre, qui est dehors[1] [lui aussi], pas en train d'enseigner[2].

D'un *ācārya* qu'il a lui-même consacré[3], [le *guru*] peut [cependant] entendre [quelque chose directement], après avoir rendu un culte à Parameśvara sur un *yogapīṭha*[4]. Le *yogapīṭha* est un support spécial qui sert au culte du Dieu, du Maître et des Écritures, et dont les caractéristiques sont données dans le *Kiraṇa* et ailleurs[5].

Mais s'il est dehors, c.-à-d. s'il désire connaître certains ouvrages alors qu'il est en train de pérégriner dans une autre contrée[6], il peut apprendre cela d'un

---

disciples; d'où la mention du *pīṭha*, qui montre qu'il reçoit la connaissance nouvelle comme une offrande; (2) que ses disciples ne doivent rien garder pour eux de ce qu'ils possèdent, même pas les bribes de connaissance recueillies d'un autre *ācārya*, mais lui donner tout cela.

[3] N.K. prend la formule *pīṭhavartin* du texte à la lettre: le *guru* est assis sur le siège spécial qu'il occupe pour enseigner (et que quelques lignes perdues devaient décrire), c.-à-d. dans une situation où son statut de maître est mis en évidence, et à un moment réservé à l'enseignement – et pas au cours d'une promenade, etc. L'expression *pīṭhavartin* (ou *pīṭhastha*, par laquelle elle est glosée) a un autre sens: elle désigne le *guru* en exercice, celui qui "règne" en fait, c.-à-d. n'a pas encore laissé la place à son successeur. Mais il ne semble pas que ce second sens convienne au contexte.

[1] Traduit en fonction du comm.

[2] Litt.: "pas sur le *pīṭha*".

[3] Vis-à-vis de lui, le maître se trouve en quelque sorte dans une position (morale) de supériorité, analogue à celle où il est vis-à-vis des *samayin* et *putraka*. On ne dit pas si lui-même s'est retiré, mais c'est probable (voir *kp*, 8, 208); aussi n'est-il pas ici "sur le *pīṭha*".

[4] Sans doute ce culte est-il fait pour exprimer le fait que la connaissance que le *guru* va recevoir lui vient en réalité de Śiva?

[5] *Kir, cp*, 1, 17-20 (dans un contexte où il est justement question d'enseignement). Voir ici *śl.* 80, comm.

[6] Il semble que N.K. soit effrayé à l'idée qu'un maître pourrait apprendre directement quelque chose d'un *guru* du voisinage; aussi interprète-t-il "dehors" par "en pèlerinage, en voyage". Mais cette précision n'est pas dans le texte.

ācārya consacré par quelqu'un d'autre, qui est dehors [lui aussi][7], même si ce dernier n'est pas sur le *pīṭha* (en train d'enseigner).

> **63.** [Le maître] ne doit aller nulle part sans chaussures, ni sans compagnon, ni trop tôt [le matin], ni trop tard [le soir], ni la nuit, ni par grosse chaleur.

Le terme "*upānah*" couvre les socques de bois, etc. Le *guru* ne doit sortir, ni nu-pieds, ni seul, ni avant l'aube, ni le soir, ni la nuit, ni par une grosse chaleur[1].

> **64.** Il ne doit pas habiter avec des personnes viles, ni aller sans raison d'une maison à l'autre. De même, il ne doit se moquer de personne, imiter personne, affliger personne.

Il ne doit pas partager sa demeure avec des personnes de basse extraction, ni errer en vain d'une maison à l'autre. Il ne doit se moquer de personne, singer personne; et il ne doit faire aucun mal: révéler des choses cachées[1], frapper le corps, prendre des richesses.

> **65.** Il ne doit rien faire de ce que font les mauvaises gens, parce qu'il est supérieur [aux autres]. S'il acquérait une mauvaise réputation, on ne pourrait éviter [qu'elle atteigne] les *mantrin* et les autres[1].

Ce que font les mauvais, il ne doit jamais le faire; car de tous, *sādhaka,*

---

[7] Ou: "qui appartient à une secte extérieure (à la sienne)". Dans ce cas, la précision "consacré par quelqu'un d'autre" serait redondante, si elle s'appliquait au même personnage. Il faudrait peut-être séparer les trois indications, et lire que l'*ācārya* en voyage peut apprendre quelque chose de nouveau d'un *ācārya* qui est d'une autre secte que lui, ou consacré par un autre, ou (même?) hors du *pīṭha*. La ligne 62b donnerait trois exceptions aux règles habituelles de transmission de la connaissance.

[1] Voir Manu, 4, 140 (instructions concernant les brâhmanes).

[1] *marmodghāṭana*: Il s'agit de révéler ("ouvrir") des secrets concernant d'autres personnes et qui auraient dû rester celés.

[1] Lire *mantryādiṣu* avec T. 539 et T. 677.

putraka et *samayin*, il est le plus "lourd". Si l'on dit de l'*ācārya* qu'il n'est pas respectable, on ne pourra empêcher [qu'on dise la même chose] des *sādhaka* et des autres[2]. Comme il les a initiés, ils auront le même sort [que lui][3].

C. COMPORTEMENT DES *PUTRAKA* ET DES *SAMAYIN*

Ayant ainsi indiqué quel doit être le comportement de l'*ācārya*, [Indra] parle de celui des *putraka* et des *samayin*:

> **66.** Les *putraka* et les *samayin* se lèvent à l'aube. Après avoir accompli leurs rites quotidiens, ils se prosternent devant le *guru* et, avec sa permission, font ce qu'ils ont à faire.

Les *putraka* et les *samayin* se lèvent lors du *brāhma-muhūrta*. Après avoir accompli leurs rites quotidiens et s'être prosternés devant le *guru*, ils font ce qu'ils ont à faire, avec la permission (ou: sur l'ordre) de ce dernier.

Et qu'ont-ils à faire? Il le dit:

> **67.** Ceux qui, habitant chez le *guru*, sont sous sa dépendance[1], doivent, leur [leçon] étudiée, écouter les Écritures [qu'il enseigne], abandonnant l'orgueil, la jalousie, l'hypocrisie et la kyrielle des petites obsessions.

Les *samayin* et les *putraka*, après avoir étudié les textes, ainsi que tous ceux qui, habitant chez le *guru*, sont sous sa dépendance[2], doivent l'écouter[3], abandonnant – rejetant – l'orgueil, c.-à-d. le sens du moi, la jalousie, c.-à-d.

---

[2] Sur lesquels il a autorité.

[3] Il semble bien qu'il ne s'agisse que de l'opinion que les autres peuvent avoir du *guru* et de ses disciples, et non d'une éventuelle dégradation, dont on craindrait la contagion parmi les inférieurs.

[1] Nous ne suivons pas tout à fait le comm. en traduisant. Mais le sens général n'en est pas grandement modifié. Le *śloka*, comme les suivants, concerne les *samayin* et les *putraka*, mais uniquement ceux parmi ces derniers qui vivent chez le *guru* (voir *śl.* 73).

[2] N.K. ajoute une troisième catégorie, qui semble ne pas avoir de leçon à étudier chaque jour. Il pense peut-être au *prāggṛhastha*, mentionné plus loin (*śl.* 73).

[3] Écouter son enseignement.

l'hostilité, l'hypocrisie, c.-à-d. la fausseté, ainsi que la kyrielle des petites obsessions, c.-à-d. la succession des soucis et des pensées frivoles.

> **68-69.** En présence du *guru*[1], il ne faut pas s'envelopper le cou; ni vomir, tousser, rire tout haut ou faire des choses semblables; et il ne faut se disputer avec personne. Il ne faut pas non plus porter de vêtements somptueux, ni se frictionner ou s'adonner à des soins corporels, ni prendre une attitude relâchée, ni occuper un siège, ni parler [au *guru*] en égal, ni s'asseoir en palanquin. Il ne faut pas méditer, ni faire un culte ou des choses analogues.

S'envelopper le cou, c'est le couvrir avec le vêtement de dessus[2]. Vomir, c'est rejeter du liquide par la bouche. Le tousser et le rire sont bien connus. Par "etc.", entendre: paroles grossières, jeux, etc. Ne pas faire cela en présence du *guru*. Il ne faut pas non plus se disputer avec quiconque; ni, lorsque le *guru* est présent, porter de vêtements trop beaux. Ne pas faire – car il faut relier [les mots actuels au verbe qui est plus haut] – de frictions, etc. Dans ce passage, l'*udvartana* est bien connu; les soins corporels, ce sont les ablutions, le rasage, les onctions [d'huile] et le reste; le *jṛmbhaṇa* consiste à courber le corps, bouche bée[3]; occuper un siège, c'est s'installer sur un siège; le *samānālāpa* consiste à parler "en égal", sans se couvrir la bouche[4], sans humilité. Il ne faut rien faire de tout cela, ni prendre la posture "du palanquin"[5]. Par "etc.", comprendre que les autres attitudes non modestes, bien connues dans la vie ordinaire, sont interdites.

> **70.** L'homme intelligent ne fait pas de salutation rituelle à [son maître] lorsque celui-ci mange, est en état de concentra-

---

1. Voir Kane, *HDh* II, pp. 332-333 ou Manu, 2, 194 et 198.
2. Il faut porter l'*uttarīya* "en écharpe", comme un *yajñopavīta*, ou autour de la taille, comme une ceinture. Nous dirions ici: "ne pas se couvrir les épaules".
3. Attitude de laisser aller, d'affaissement du corps, qui pourrait être imputable à la fatigue ou au sommeil, mais qui est contraire à l'étiquette. Les disciples doivent être assis correctement, le dos droit et les muscles du visage non relâchés.
4. On connaît la règle qui veut qu'un inférieur parle à ses supérieurs en plaçant sa main devant sa bouche.
5. Assis sur le sol, genoux relevés et jambes croisées devant soi.

> tion profonde, est engagé dans quelque activité, ou se trouve auprès de son propre *guru.*

L'homme avisé ne doit pas saluer [rituellement][1] un maître en train de manger, en *samādhi,* en promenade, ni celui qui est absorbé par des activités ou se trouve en présence de son *guru.*

> **71-72.** Si [le *guru*] se déplace, il marche derrière lui; s'il entre quelque part, il entre après lui. Il ne discute pas ses paroles. S'il est endormi, il ne le réveille pas. Il va mendier après en avoir reçu la permission. Ce qu'il rapporte, il le lui offre, et mange ensuite. Il ne se couche que quand [le *guru*] dort. Il doit faire cela, et toutes les autres choses enjointes [communément].

Lorsque le *guru* marche, il le suit. Lorsqu'il entre, il entre après lui[1]. Il ne discute pas ses ordres. S'il dort, il ne le réveille pas. Sur son ordre, il part mendier. Ce qu'il rapporte, il le lui offre d'abord, et ne mange que lorsqu'il en a reçu la permission. Il dort lorsque le *guru* s'est endormi. Il doit faire cela – respecter ces règles – ainsi que tout le reste, qui est enjoint dans les traités [de *dharma*] communs.

Ainsi a été enseigné le comportement commun aux *samayin* et aux *putraka.* Voici maintenant les différences:

> **73.** Les *putraka* peuvent habiter dans la maison du *guru* ou, avec sa permission, se rendre là où ils veulent[1].
>
> Les *samayin,* de même que ceux qui ont été maîtres de maison, doivent servir le *guru* avec zèle.

Faire ce qu'il veut, pour le *putraka,* c'est, soit habiter la maison du *guru,* soit, avec sa permission, errer en un autre lieu. Quant au *samayin* et au *prāggṛhastha* dont on a parlé plus haut[2], ils se reconnaissent au fait qu'ils servent le *guru* avec zèle[3].

---

[1] Sur cette salutation (*abhivādana*), voir Kane, *HDh* II, pp. 335-39.

[1] Ou: Lorsqu'il s'assied, il s'assied après lui.

[1] La trad. ne suit pas exactement le comm.; mais elle est en accord avec *kp*, 8, 177-178.

Pourquoi cela? Il le dit:

> **74.** [Un tel disciple] en effet n'a pas obtenu l'excellence en ce qu'il entend réaliser; et cette obtention, qui repose sur le *guru*, n'advient pas à celui qui se conduit autrement. C'est pourquoi il doit se vouer au [*guru*][1].

Du fait qu'ils n'ont pas obtenu l'excellence en ce qu'ils entendent réaliser – la réalisation de ce qu'ils désirent –, et que cette obtention repose sur le *guru*, le *samayin* et le *prāggṛhastha*[2] doivent nécessairement recourir à lui [pour cela][3]. Puisque [un disciple] qui aurait une conduite différente [de celle qui a été décrite] n'obtiendrait pas [ce qu'il désire], les deux [types de disciples mentionnés] doivent s'imposer une discipline qui consiste à servir le maître.

D. COMPORTEMENT DU *SĀDHAKA*:

Maintenant, le comportement du *sādhaka*:

> **75-76a.** Le *sādhaka*, avec la permission du *guru*, élit domicile en un lieu favorable[1]. Vêtu des couleurs de [la divinité]

---

[2] Au *śl.* 11.

[3] Cela implique que les personnes mentionnées habitent chez le *guru*. Or, selon l'explication que N.K. donnait du terme dans son comm. au *śl.* 11, le *prāggṛhastha* est encore maître de maison; on aimerait alors savoir comment il pourrait habiter ailleurs que chez lui. Cette difficulté ne se présente pas avec notre interprétation du terme. Voir *loc. cit.*, comm. et n. 5.

[1] Litt.: "être le *sādhaka* du guru" (*tatsādhaka*). L'expression en rappelle d'autres, comme *iṣṭasādhaka* (voué à sa divinité d'élection), *mantrasādhaka* (voué à un Mantra), et doit prob. se comprendre de la même façon. Voir d'ailleurs le comm.

[2] Le *samayin* dépend du *guru* dans la mesure où c'est celui-ci et lui seul qui peut lui donner la *dīkṣā* libératrice, ou une *dīkṣā* permettant d'accéder à des jouissances supérieures. S'il en va de même du personnage nommé *prāggṛhastha*, c'est que ce dernier n'a encore reçu aucune *dīkṣā* importante. S'il était *samayin*, on le rangerait avec ce dernier. Serait-il moins que *samayin*?

[3] Ou peut-être simplement: "vénérer le *guru*"? Les deux idées sont prob. présentes.

[1] Le *puṇyakṣetra*, "champ de mérites", est plus précisément un endroit où les mérites

> qu'il veut se propitier, gardant le silence [, il poursuit sa pratique][2], se nourrissant d'aliments sacrificiels, de riz d'offrande et de légumes, ou encore de fruits et de racines. Il doit avoir un compagnon et se garder de toute négligence.
>
> **76b-77.** [Chaque jour,][3] après avoir rendu un culte à Śiva, il adorera le Mantra à propitier et fera le *japa* [sous l'un des] trois modes déclarés. Puis il offrira des oblations dans le Feu, dix fois moins, et se douchera avec [l'eau du] Vase sacrificiel.
>
> Il doit commencer cette pratique un jour faste [, et la mener à bien], soit en se fixant en un lieu, soit de façon itinérante, en [visitant successivement] divers lieux propices aux *siddhi.*

Le comportement décrit ici est commun au *sādhaka* qui se fixe en un lieu déterminé, choisi comme on l'expliquera plus loin[4], et à celui qui parcourt divers lieux propices aux *siddhi* (*siddhikṣetra*). Le voici: [Le *sādhaka,*] après avoir obtenu la permission du *guru*, se tient en un lieu pur. Il porte le vêtement particulier de la divinité à propitier[5]. Il maîtrise sa parole. Il se nourrit de *havis*, c.-à-d. de beurre clarifié, lait, orge, etc.; ou de *caru*, c.-à-d. de riz-au-lait sur lequel les *mantra* ont été récités; ou de légumes; ou bien, il vit de fruits et de racines. Il a un compagnon et évite toute négligence.

Après avoir rendu un culte à Śiva, il adore le Sādhyamantra comme on l'a

---

s'acquièrent aisément (par ex., parce que le "fruit" de tel ou tel acte bénéfique y est déclaré double ou triple de ce qu'il est ailleurs). Mais N.K. banalisera l'expression.

[2] On nous décrit les grandes lignes du comportement général du *sādhaka* durant la période où il accomplit son *mantrasādhana*, c.-à-d. s'efforce de maîtriser, ou de propitier (nous employons indifféremment les deux termes), le Mantra particulier auquel il est attaché depuis son *abhiṣeka* (*kp*, 8, 220 *sq.*).

[3] Malgré le comm. de N.K., nous comprenons que les lignes 76b-77a donnent le schéma des cultes quotidiens – et en particulier du culte principal, celui du matin – que le *sādhaka* va faire pendant toute la période du *mantrasādhana*. La structure en est simple: *pūjā, japa, homa, snāna*; mais il faut garder à l'esprit: (1) que ces cultes, surtout celui du Sādhyamantra, doivent se faire de façon élaborée; (2) qu'ils s'accompagnent d'une méditation intense sur la divinité qui est l'objet du culte, et plus généralement d'exercices de *yoga* qui ne sont pas décrits ici, mais le sont dans le *yogapāda*; (3) que le nombre (à fixer d'avance) de répétitions du *mantra* peut être très élevé – jusqu'à un million et même plus – et nécessiter une pratique continue pendant des années. Ce *japa*, qui représente la partie essentielle de la pratique, se poursuit d'ailleurs, comme on le dira plus loin, en dehors des séances de rituel: en fait, toute la journée et une bonne partie de la nuit.

[4] Voir *śl.* 94 *sq.*

[5] Il s'agit essentiellement de porter la couleur voulue. Voir *kp*, 3, 45b-47; 8, 222-225.

expliqué dans le chapitre sur la *pūjā*[6]. Puis, il fait le *japa*: à haute voix s'il vise des résultats d'ordre inférieur, comme soumettre, susciter la haine, etc.[7]; à voix basse s'il vise des résultats d'ordre moyen, comme l'épée [invincible], le collyre [qui fait voir les choses invisibles], ou les choses semblables[8]; mentalement s'il vise des *siddhi* supérieures, comme le statut de Régent de l'Univers. Car il est dit dans le *Parākhya* et ailleurs:

> "Pour [obtenir] des pouvoirs d'ordre inférieur, il faut faire le *japa* à haute voix, audible par d'autres oreilles. Pour des pouvoirs d'ordre moyen, il sera murmuré..."[9]

Ou bien [on se rappellera] les règles donnés dans le *Pauṣkara*:

> "Les *mantra* de Śiva et ceux [qui lui sont associés] sont les plus hauts; ceux des Seigneurs des Mantra, etc., sont moyens; et ceux des Gaṇa, des Rudra, des Bhaginī et des Mères sont proclamés inférieurs."

Et encore:

> "L'homme avisé récitera mentalement les *mantra* supérieurs, de façon murmurée les *mantra* moyens; mais les *mantra* inférieurs, il les dira à voix haute."[10]

Selon ces règles, on enjoint un *japa* de [l'un ou l'autre de ces] trois types – à haute voix, murmuré ou mental – selon que le Mantra à maîtriser est lui-même un [Mantra] inférieur, moyen ou supérieur. Car il est dit dans le chapitre sur le culte du Sādhyamantra[11]:

> "Pour finir, il fait un *japa* qui, selon le résultat qu'il vise, sera mental, ou [murmuré, ou fait à haute voix]."

Ensuite, il doit faire comme *homa* le dixième du *japa*[12], et prendre la douche terminale (*avabhṛtha*) du rituel[13]. Ceci fait[14], il commencera sa pratique (*karman*) un jour faste, en se fixant dans un *kṣetra* déterminé ou en allant de *kṣetra* en *kṣetra*.

---

[6] Il est possible que N.K. veuille nous renvoyer au ch. 3, qui décrit le culte de Śiva, modèle de celui du Sādhya. Mais le renvoi pourrait aussi être au ch. 4, qui donne les aspects spécifiques de ce dernier. La leçon commune à B, T. 266, T. 539, T. 677, *sādhyamantrapūjā-*, exigerait cette seconde interprétation.

[7] Voir *SP3*, p. 56, n. 136. La distribution des *siddhi* entre ces trois niveaux varie grandement d'un texte à l'autre.

[8] Voir *kp*, 8, 6b, n. 4. On pourrait aussi lire *khaḍgāñjana* comme un seul mot: "l'onguent pour l'épée".

[9] Passage déjà cité, avec sa suite (et quelques variantes) dans le comm. à *kp*, 4, 5.

[10] Passage déjà cité *ibid.*

[11] Voir *kp*, 4, 5a. Ces instructions correspondent à la première justification donnée ici (cit. du *Parākhya*), et non à celle qui vient d'être avancée. Le "car" (*yataḥ*) ne se comprend donc que si l'on admet que ces deux types d'enseignements se recouvrent; c.-à-d. si la hiérarchie des Mantra correspond à la hiérarchie des *siddhi* qu'ils peuvent faire acquérir. Ce n'est pas la vision la plus courante.

[12] Le nombre d'oblations est égal au dixième du nombre de répétitions du *mantra* faites lors du *japa* qui précède.

[Voici comment doit se comporter] le *sādhaka* de l'une ou l'autre catégorie[1]:

> **78.** Il ne doit accorder de faveur à personne, honorer personne, menacer personne[2]. Il ne doit pas demeurer longtemps hors du lieu (*kṣetra*) qu'il a choisi[3].

Lorsqu'il erre en quête de nourriture, il ne doit pas se mettre à donner des bénédictions par désir de recevoir des aumônes; ni louer [si on lui donne], ou blâmer s'il n'obtient rien. Enfin, il ne doit pas, dans l'attente d'aumônes, errer longtemps en un lieu autre que le lieu pur qu'il a choisi pour y faire le *japa* de son *sādhyamantra*.

> **79.** Il[1] ira mendier "l'aumône de l'abeille", une fois passé

---

[13] Comme en *kp*, 8, 175b-177a. Ici, l'*avabhṛtha* conclut chaque session quotidienne.

[14] N.K. semble admettre que la série de rites qu'il vient de commenter (lignes 76b-77a) n'est qu'un préambule au *mantrasādhana* proprement dit. Nous pensons qu'il n'en est rien (voir n. 3), puisque dès la ligne 75b, on nous décrit le *sādhaka* installé dans son *kṣetra*, en nous précisant son régime alimentaire, etc.

[1] Selon N.K. Mais voir n. 3 et n. aux *śl.* suiv.

[2] Voir *kp*, 8, 235b-236a, qui donnait, parmi d'autres, ces mêmes règles comme tout à fait générales pour le *sādhaka*. N.K. comprend qu'ici, il s'agit de prescriptions particulières, liées à la mendicité. Nous traduisons en fonction de cette lecture, parce qu'une autre interprétation retentirait dans toute cette section. Mais on notera: (1) que le conseil donné au *sādhaka* de ne pas se mettre en colère s'il ne reçoit rien est donné, clairement cette fois, au *śl.* 83; (2) que la lecture de N.K. l'oblige à infléchir le sens de plusieurs mots du texte, tels les verbes de la première ligne. Il nous paraîtrait donc préférable de dissocier les instructions données dans ce *śloka* de la section sur la *bhikṣā*, qui suit.

[3] N.K. lit *kṣetraparigrahāt* comme si l'on avait *parigṛhītakṣetrāt*. Le mot *vinā* est alors superflu. On pourrait comprendre, plus simplement: "Il ne doit pas demeurer hors d'un *kṣetra* [donné] sans en choisir immédiatement un autre." L'injonction concernerait le seul *sādhaka* itinérant; et, pas plus que la précédente, elle ne se relierait au passage qui suit (mais qui concerne encore, probablement, le même type de *sādhaka*).

[1] On va traiter de *bhikṣā* jusqu'au *śl.* 84a. On a vu plus haut quel devait être le régime alimentaire du *sādhaka*. Pour le *sādhaka* itinérant, la mendicité est de rigueur. Pour l'autre, elle est nécessaire s'il ne peut trouver à l'intérieur de son *kṣetra* de la nourriture sauvage (racines et fruits) en

> le moment [dit] "milieu du jour"[2], ce moment heureux où les Mantra montrent leur Visage, et dont la divinité régente est Parameśvara.

Le moment (ou: "rituel": *savana*) dit "du milieu de jour", qui a Śiva comme divinité, qui est purifiant, est comme le Visage de tous les Mantra; il est donc [appelé] leur Visage, c.-à-d. la condition où ils sont présents[3]. Lorsque ce moment est passé (ou: lorsque ce rituel est accompli), [le *sādhaka*] doit aller mendier l'aumône de l'abeille, c.-à-d. une aumône qui n'est pas réglée[4]. Il est dit en effet dans le *Pauṣkara*:

> "L'aumône que l'on recueille en allant de maison en maison est appelée aumône de l'abeille."

> **80.** Si [un *sādhaka*] mange sans avoir accompli ce rituel loué des Dieux, les Mantra qui résident sur le *yogapīṭha* ne lui apportent pas leur aide[1].

Le rituel (*savana*) de midi, honoré par tous les Dieux, consiste en *japa* du *mantra*, culte des divinités, oblations dans le Feu, etc.[2] Celui qui mange sans faire ces rites à ce moment-là, les Mantra qu'il a invités sur le *yogapīṭha* ne le gouvernent pas, c.-à-d. ne lui procurent pas les fruits qu'il désire[3].

---

suffisance. Mais n'est-ce pas alors son compagnon qui devrait s'en charger? Voir n. 3 au *śl.* 80.

[2] Le *śl.* 80 donnera à *savana*, sans équivoque, le sens de "rituel". Il semble cependant que l'on puisse garder ici le sens de "moment" (l'un des trois "tournants" du jour). La ligne est alors parallèle à 85b-86a, qui lui fait écho pour le soir.

[3] Il faut prob. comprendre que les Mantra "montrent leur Visage", c.-à-d. se tournent vers l'adorateur – vers la Terre, en général. Est-ce parce qu'ils regardent Śiva, et que Śiva est présent à ce moment-là? Quoi qu'il en soit, il est tout indiqué de profiter de ce moment où les Mantra sont tournés vers les hommes pour faire un *japa* – et même un rituel complet, comme va le préciser N.K. – et de n'aller mendier qu'ensuite.

[4] Au sens où il n'a pas été décidé d'avance que telle maison fournirait tel jour son repas au *sādhaka*. Celui-ci mendie au hasard, obligatoirement (voir *SP1*, pp. 310-312) dans plusieurs maisons; et tous les dons qu'il reçoit se mélangent dans son bol à aumônes.

[1] Traduit en fonction du comm.

[2] C'est le programme donné plus haut, aux lignes 76b-77a.

[3] Il s'agit sans doute des Mantra qu'il invite pour son culte à d'autres moments de la journée? Ou de ceux qu'il a invités une fois pour toutes sur ce support (mobile) du culte? On voit en tout cas que le passage actuel de notre Āgama suppose que le culte que le *sādhaka* fait à sa divinité d'élection a pour support un *yogapīṭha*. On dira pourtant plus loin (*śl.* 94 *sq*) que le *sādhaka* fait son culte sur un

Ce qu'on appelle *yogapīṭha* est un support (*ādhāra*) pour le culte, dont les caractéristiques sont données dans d'autres Saṃhitā[4]. On lit par ex. dans le *Pauṣkara*:

> "Il faut faire pour ces Mantra un siège (*pīṭha*) au ventre marqué d'un lotus. Il sera en bois de *śrīparṇa* ou d'un autre arbre [convenable], rond et agréable à l'œil."

81. Il n'acceptera d'aumône de nourriture, ni d'une personne qui est elle-même en tournée d'aumônes; ni des Śaiva méprisables; ni de [quiconque sert un *liṅga*][1], spontané ou autre; ni d'aucune personne "marquée"(*liṅgin*).

82. Il n'acceptera pas non plus de nourriture trop riche en sucreries, ou trop bien apprêtée; ni celle qui vient d'une [maison] où les femmes sont expertes dans l'art de plaisanter ou d'autres arts similaires.

Il ne doit pas prendre la *bhikṣā* de celui qui est lui-même en quête de *bhikṣā*; pas non plus d'un Śaiva méprisable, c.-à-d. de celui qui a une conduite vile; ni de celui qui tire sa subsistance du service d'un *liṅga svayambhū* – ni, à cause du mot *ādi*, de ceux, *pūjaka* ou autres, qui vivent du service d'autres *liṅga*[2]. Il ne doit pas

---

liṅga – et vraisemblablement, pour un *sādhaka* fixé, un *liṅga* fixe. Ne serait-ce pas alors que le *śloka* actuel (et toute la section depuis le *śl.* 78 jusqu'au *śl.* 93) se rapporte au *sādhaka* itinérant, tandis qu'à partir du *śl.* 94 on parle du *sādhaka* fixe?

[4] Voir *śl.* 62, comm.

[1] Traduit en fonction du comm.

[2] Le texte du *Mṛg* semble dire que le riz doit être refusé parce qu'il provient d'un *liṅga, svayambhū* ou autre – parce qu'il lui a été offert. Mais on sait que les offrandes faites aux *liṅga* spontanés, et plus généralement à tous ceux qui ne sont pas établis par les hommes, ne sont pas considérées comme du *nirmālya* et peuvent donc être consommées par tous (voir *SP2*, p. 282, n.6; et des règles semblables ici, *śl.* 96b). Aussi N.K. introduit-il un intermédiaire: la personne qui, parce qu'elle reçoit ce riz comme un salaire, pourrait le donner en aumône. Quel que soit le *liṅga* qu'elle sert, et quelle que soit sa fonction précise auprès de lui (*pūjaka*, etc.), elle est dite "vivant du *liṅga*" (*liṅgopajīvin*), et son riz doit être refusé. L'interdiction, au demeurant, a déjà été proférée en 8, 172, où elle concernait tous les initiés autres que les *samayin*.

Il reste à savoir si le *sādhaka* doit refuser cette aumône parce qu'elle priverait le donneur de ce qui constitue sa seule subsistance; ou parce que les personnes qui "vivent du *liṅga*" sont regardées comme socialement inférieures, ou même franchement impures, par le groupe Śaiva lui-même. La seconde explication nous semble plausible, bien qu'elle soit en contradiction avec la pratique non plus accepter d'aumône de la part de ceux qui portent les marques des Mahāvrata, des moines bouddhistes, etc.[3]

L'aumône trop riche en sucreries, celle qui a subi trop de préparations, celle qui vient d'une maison où les femmes sont expertes dans l'art de plaisanter, de jouer, de bavarder, ou d'aimer: il ne faut pas l'accepter – ainsi doit-on établir le lien avec les mots qui précèdent.

> **83-84a.** Ayant assuré sa protection, il doit aller [mendier], en gardant le silence et en récitant mentalement ASTRA. S'il ne reçoit aucune aumône, ou qu'on le laisse attendre trop longtemps, qu'il ne se mette pas en colère; et pas davantage s'il y des gens qui courent sur le chemin[1], ou si quelqu'un lui adresse des paroles inamicales.

S'étant protégé par le rite de *sakalīkaraṇa* et les autres, il doit, bridant sa parole et récitant [mentalement] ASTRA, faire sa tournée d'aumônes. S'il n'en reçoit pas, ou si on le fait attendre longtemps [avant de lui en donner], il ne doit pas se fâcher. Pas davantage s'il y a des gens qui courent sur le chemin, et si ceux-ci ou d'autres lui adressent des parole inamicales.

> **84b-85a.** Il prélève d'abord la part [de nourriture] pour le *guru*[1], Agni, Śiva et les Mantra (Vidyā), ainsi que celle du Kṣetrapāla; après quoi, il partage [le reste] avec son compagnon. Il doit manger sur le sol, avec un esprit libre de toute autre préoccupation.

Il prélève d'abord la part du *guru*, etc. Puis il dit à son compagnon: Prends ta part et donne-moi le reste!" Il partage alors immédiatement avec lui. Après

---

actuelle. Elle demanderait cependant à être établie sur des bases plus solides, et nous ne la donnons pas pour assurée.

[3] Le mot *liṅgin* est donc pris, comme presque toujours d'ailleurs, dans le sens de *paraliṅgin*. Cf. *SP3*, Index.

[1] Et le bousculent?

[1] Elle sera offerte au *guru*, prob. représenté par ses sandales, lors du culte quotidien que le *sādhaka*, comme tout initié, est tenu de lui rendre.

avoir fait les rites habituels[2], il place une assiette[3] sur le sol et mange, en se concentrant [sur ce qu'il fait][4].

> **85b-86.** Après avoir pris un *ācamana*, il fera le *japa* du *mantra* jusqu'à l'heure de Viṣṇu[1]. Ce moment dépassé, il donnera, dans la direction de Nirṛti, un *bali* précédé de parfums et de fumigations, avec les mots: "Oṃ, au Gardien du Domaine, Svāhā!"

Après avoir convenablement pris l'*ācamana*, il atteint l'heure de Viṣṇu, c.-à-d. la soirée (*sāyaṃsamaya*) en récitant le *sādhyamantra*. Quand ce moment sera dépassé[2], il donnera, dans la direction de Nirṛti, en disant "Kṣetrapalāya Svāhā!", un *bali* consistant essentiellement en onguents, fumigations et guirlandes[3].

> **87.** Il étendra ensuite une bonne peau [sur le sol], prendra une posture [convenable] et, lui qui sait, fera sans faiblir un *japa* du *mantra*, en méditant sur [la divinité qu'il représente]. Lorsqu'il sera fatigué, il dormira un peu, sur place.

Ensuite, il doit étendre une peau d'antilope, prendre une posture comme celle de la demi-Lune, du lotus ou du *svastika* et, lui qui sait – c.à-d. connaît les techniques de méditation, etc., exposées dans le *yogapāda*[1] –, faire sans mollesse le *japa* et *dhyāna* de tel ou tel *mantra*. Lorsqu'il est las, il peut prendre un peu de sommeil sur place, sur cette même couche.

---

[2] Voir *SP1*, pp. 302-306.

[3] Une feuille, etc.

[4] On notera une fois encore cette glose de *śuci*, qui force notre trad.

[1] Où il fera prob. un troisième rituel complet, celui du soir.

[2] Et le rituel correspondant terminé.

[3] Mais d'abord en la fraction de nourriture prélevée à cet effet (*śl.* 84b). On ne voit pas pourquoi N.K. glose la *puraḥsaram* du texte par *pradhānam*.

[1] Relever cette explication, qui montre que le *yogapāda* est surtout utile au *sādhaka*.

88a. Au milieu de la nuit, il doit se lever et faire un culte, un *japa* et le reste[1].

Au milieu de la nuit, il se lève "bien", c.-à-d. qu'il sort de sa couche par la droite, après s'être rappelé Parameśvara. Puis il fait un *japa*, un culte, etc.

88b. Ensuite, à l'heure de Brahman, il ira chercher du bois sacrificiel et [tout ce qu'il lui faut].

89. Les Śaiva qui se présentent alors à sa demeure, il doit leur rendre hommage [en leur offrant], avec la plus grande dévotion, les choses qui leur conviennent parmi ce dont il dispose – ceci, après s'être assuré de leur identité grâce aux signes caractéristiques [qu'ils arborent].

Ensuite, à l'heure de Brahman, c.-à-d. au petit matin, il rassemblera les *samidh*, les *kuśa*, les fleurs et le reste[1].

Les Śaiva qui se présentent ensuite à sa demeure, il reconnaîtra à leurs marques spéciales [quel est leur grade:] *ācārya, sādhaka*, ou autre; [quel est leur statut:] étudiant célibataire, maître de maison, etc.; [et quelle est leur classe sociale:] *brāhmaṇa, kṣatriya*, etc. Il les honorera [en leur offrant], avec la plus grande dévotion, les choses qui leur conviennent et dont il dispose: pot à eau (*amatra*), instruments divers, etc.

Ici, les signes (*liṅga*) sont les marques qui montrent l'observance (*vrata*), la classe, etc. Les *pavitra, kalā* (?), *japa*, exhibition de *mudrā* qui caractérisent les *vratin* sont enseignés dans les Āgama tels le *Kāmika*, le *Pauṣkara* et le *Kiraṇa*[2]; cela n'est pas expliqué ici, parce que la longueur de l'ouvrage augmenterait exagérément. On les prendra donc dans les textes susdits.

---

[1] Quatrième et dernier rituel de la journée. Cette *pūjā* de minuit est réservée aux ascètes (ou parfois aux *jñānin*: voir *SPI*, p. 50).

[1] Voir *śl.* 95b et 104a: les choses essentielles doivent se trouver sur place.

[2] Nous n'avons pas trouvé ces instructions dans le trop volumineux *Kāmika*. Pour le *Pauṣkara*, ses sections pratiques (*kriyā-*, *caryā-* et *yoga-pāda*) sont perdues. Quant au *Kiraṇa*, on y trouve en effet les renseignements voulus: sur les observances et les signes caractéristiques des *samayin* et *putraka* (*cp*, 1), des *ācārya* (*cp*, 7), des *sādhaka* (*cp*, 19); sur les *āśrama* (*cp*, 8) et les *gocara* (*cp*, 9). Mais cela ne permet pas de rétablir le texte de notre comm., qui semble en partie corrompu.

> **90-91a.** Il ne doit se prosterner devant personne. Il ne doit communiquer son *sādhyamantra* à personne. Il ne doit pas insulter herbes, *mantra*, vaches, brâhmanes ou ascètes: ce sont des lieux où se manifeste Śiva, et médire d'eux serait médire de Śiva.

Il ne doit saluer personne comme son supérieur. Il ne doit pas révéler son *sādhyamdntra*. Il ne doit pas insulter, en leur faisant des reproches, les herbes, etc.; car ces choses sont les lieux de manifestation de Parameśvara: l'Illustre Seigneur Śiva, manifesté en elles, donne tel ou tel fruit. Médire d'elles est médire de Śiva. Par conséquent, il ne devra pas, par des reproches, les insulter.

> **91b-92.** Aux *parvan*, il devra adorer avec des offrandes spéciales Śaṅkara, le Kṣetrapāla et le Mantra à propitier.
>
> Il ne donnera de riz consacré à personne.
>
> Une fois obtenue la permission [de faire tel ou tel rituel], qu'il ne perde pas un instant![1]

Aux *parvan* – 8ème jour, 14ème jour, etc. – il devra rendre hommage à Parameśvara, au Sādhymantra et au Kṣetrapāla avec des offrandes – *bali*, etc. – spéciales[2].

Le *caru*, sur lequel a été récité le *sādhyamantra* et qui a été présenté au Sādhyamantra, il ne devra pas le donner à quelqu'un d'autre[3].

De plus, quand il aura demandé: "Ô Bhagavan! Je vais faire ceci, donne-m'en la permission!" et qu'il aura obtenu cette permission, il ne devra jamais laisser passer un seul instant sans faire la chose permise.

---

[1] Litt.: "Qu'il ne reste pas un instant en vain!"

[2] Voir déjà le *śl.* 12, où était enjoint de façon générale le doublement des rituels aux *parvan*. On insiste ici, car le rituel spécial qui s'ajoute au rituel régulier ces jours-là est particulièrement important pour le *sādhaka*.

[3] Cette règle est à rapprocher de l'interdiction plus générale de donner le *nirmālya* de Śiva (voir *kp*, 8, 171 où seules les guirlandes étaient mentionnées; et *SP2*, pp. 266-288 pour plus de détails). On précise ici que le riz offert par le *sādhaka* à son Sādhyamantra n'échappe pas à cette interdiction (contrairement au riz offert à Śiva présent dans un *liṅga* mobile: *SP2*, p. 282). Ce *caru* en effet est "chargé" du Sādhyamantra; et quiconque le consomme reçoit, en quelque sorte, une partie de la puissance de ce Mantra. Cela n'est pas plus indiqué que la communication du *mantra* lui-même.

Maintenant, [le Maître] indique brièvement quelques caractéristiques du [*sādhaka*] itinérant, qui visite les lieux propices aux *siddhi*[1]:

> **93.** Celui qui connaît les moments propices aux rites[2], et qui cache bien son rosaire et ses instruments de culte, obtient peu à peu le succès, en visitant les lieux propices aux *siddhi*.

Le *sādhaka* qui pérégrine parmi les *siddhikṣetra*, s'il ne montre pas son rosaire et ses instruments de culte, et s'il connaît les moments propices aux rites, obtient progressivement le succès[3].

Bien que cette qualification: connaître en détail le temps des rites et cacher avec soin le *liṅga* qui sert au culte, le rosaire et le reste, soit également demandée du *sādhaka* sédentaire, elle est surtout utile à celui qui change de place chaque jour. C'est pourquoi cette instruction est donnée dans la section présente.

Il parle maintenant de la prise de possession d'un *kṣetra*:

> **94a.** Ou bien[1], il adoptera un certain lieu sacré (*kṣetra*), pourvu d'un bon *liṅga*[2], et en fera sa demeure.

Ou bien, s'étant emparé d'un *kṣetra* doté d'un *liṅga* excellent, c.-à-d. qui n'a aucun défaut – il n'est ni brûlé, ni cassé, ni éclaté, etc. – il fera là sa demeure.

> **94b-96a.** Il fera la prise de possession du lieu en évitant les

---

[1] Ne pourrait-on concevoir que tout ce qui a été dit depuis le *śl.* 78 (voir notes *ad loc.*) concerne avant tout le *sādhaka* itinérant (certaines instructions étant évidemment, comme cette dernière, applicables à l'autre); et que le *śl.* 93, au lieu de constituer une section en soi, comme le suggère N.K., clôt en fait la section qui traite de ce *sādhaka* mobile? Le *athavā* de la ligne suiv. ouvrirait alors la section du *sādhaka* fixe.

[2] Voir *śl.* 79, 85b, 88a, 88b, 91b. On pourrait aussi comprendre: "celui qui sait comment distribuer son temps entre les différents rites"; ou: "celui qui connaît les rites et les divisions du temps" (version en accord avec *SvT*, 7, 1). Tout cela revient un peu au même.

[3] Ou: les *siddhi* qu'il recherche.

[1] Voir *śl.* 93, n. 1.

[2] Sous le titre de *kāmyaliṅgapratiṣṭhāvidhi*, un long ch. de l'*UKām* (ch. 37) s'intéresse à ces *liṅga* destinés aux *mantrasādhana*.

> lieux suivants: ceux qui sont liés à Gaṇeśa, à Vṛṣabha, à Skanda, aux Mères ou aux Gardiens du Monde[1]; ceux où le sanctuaire de Śiva a sa porte au Sud ou au Nord; ceux qui sont déjà pris par un autre [*sādhaka*]; ceux qui sont pleins de monde; ceux où les bois sacrificiels, les fleurs, les *kuśa* ou l'eau ne sont pas à proximité; et ceux où des ennuis sont à craindre[2].

Il fera la prise de possession [du lieu] en évitant: ceux qui, avant l'installation de Parameśvara en ce lieu[3], étaient sous la domination de Gaṇeśa ou d'un autre Dieu; ceux où le sanctuaire de Śiva a sa porte au S. ou au N.; ceux qui sont réservés à un autre *sādhaka*, ou hantés par les foules; ceux où *kuśa*, fleurs, *samidh* ou eau sont éloignés; ceux qui présentent l'inconvénient d'être [visités par] des animaux dangereux, des voleurs, etc. Il choisira [un *kṣetra*] qui n'a pas ces défauts.

> **96b-97a.** [Le *kṣetra* doit contenir,] soit un *liṅga* fait d'un galet, soit un *liṅga* spontanément manifesté, soit un *liṅga* qui a été servi par un Muni ou un Siddha, soit encore un *liṅga* fabriqué par [le *sādhaka*] lui-même selon les règles du traité qu'il suit.

> **97b-98a.** [Le *sādhaka*] qui connaît les rites doit prendre possession [d'un tel lieu], l'esprit concentré, le quatorzième ou le huitième jour d'une quinzaine claire, autant que possible lorsque le soleil va vers le Nord.

[Le *kṣetra* doit avoir] un *liṅga* ramassé en un lieu comme Tripurī ou le lit de la

---

[1] Liste un peu plus longue en *ĪśgP* III, p. 190, *śl.* 22 *sq.* Les *kṣetra* célèbres sont en effet toujours associés à une divinité, qui peut fort bien être tout autre que celle que l'on adore aujourd'hui dans le sanctuaire principal. Ex: Tirupati (Andhra) est un *kṣetra* de Varāha.

[2] On peut ajouter (cf. *ibid.*): (1) les *liṅga* établis par les hommes (*id.* en *UKām*, 37, 14b); (2) les *liṅga* qui ont été privés de *pūjā* ou souillés par des personnes impures; (3) les *liṅga* multiples.

[3] Installation dont témoigne sans doute la présence d'un *liṅga* sur le terrain. Le problème toutefois mériterait discussion.

Narmadā[1]; [ou] qui est apparu là de lui-même; [ou] qui a été servi par un Muni ou un Siddha[2]; ou que [le *sādhaka*] a installé lui-même comme on le dira[3], en suivant la technique donnée dans son *śāstra*. Le mot *liṅga* ici désigne par extension tout le lieu où Rudra habite[4]. Dans de tels lieux, le 14ème ou le 8ème jour d'une quinzaine claire, pendant l'*uttarāyaṇa*, [celui qui connaît les rites] doit faire la "prise de possession du terrain", en se concentrant, c.-à-d. en concentrant son esprit [sur ce qu'il fait].

98b-99a. Il construit d'abord un pavillon sacrificiel, pour y adorer[1] l'Arme de Maheśvara[2]. Après avoir récité le *mantra* [correspondant] dix mille fois, il offre des oblations dans le Feu, en nombre dix fois moindre.

---

[1] Tripurī est déjà sur la Narmadā.

[2] "Servi", mais d'abord et surtout, installé. Il s'agit alors d'un *ārṣa*- ou d'un *siddha-liṅga*. La liste des *liṅga* favorables se confond à peu près avec celle des "bons" *liṅga* (*śiṣṭa-liṅga*), ceux qui échappent presque totalement aux dangers de pollution, et ne sont dès lors soumis à aucune règle stricte. Elle comprend, dans un ordre de valeur décroissante: les *liṅga svayambhū*, les *bāṇaliṅga*, les *liṅga* installés par les Dieux (*daivika-l.*), les Gaṇa (*gāṇapa-l.*), ou les Ṛṣi (*ārṣa-l.*), auxquels s'ajoutent parfois (voir *UKām*, 40, 1b-2a) les *liṅga* installés par les Siddha et les Vidyādhara. Les instructions du *Mṛg* se retrouvent dans *ĪśgP*, III, p. 190, qui précise (passage en prose) la façon dont le *sādhaka* "dépose" son Mantra dans le *liṅga* choisi, avant de l'adorer: sans autre précaution s'il s'agit d'un des "bons" *liṅga*, contenant des Mantra non susceptibles de contrarier le Mantra particulier du *sādhaka* (on dit qu'il ne peut y avoir alors *mantrasaṅkara*); avec quelques rites préliminaires si la nature des Mantra qui habitent le *liṅga* n'est pas connue.

[3] La portion correspondante de notre Āgama est perdue, sauf quelques lignes qui forment l'App. I de Bhatt. Elle devait donner, non seulement les instructions nécessaires pour les *pratiṣṭhā* en général, mais encore les caractéristiques particulières (matériau, forme, etc.) que le *liṅga* doit présenter lorsqu'il est érigé en vue d'un culte *kāmya*. On trouve ces enseignements en *UKām*, 37.

On notera que les lignes dont nous disposons (voir ici App. III) confirment que, si l'installation d'un *liṅga* doit, en règle générale, être faite par un *ācārya*, un *sādhaka* installe lui-même le *liṅga* dont il a besoin pour acquérir ses *siddhi*.

Il s'agit ici, très probablement, d'un *liṅga* fixe, comme le sont ceux qu'il peut trouver tout installés. Bien que notre texte n'en dise rien, le *sādhaka* doit évidemment construire aussi le sanctuaire qui l'abrite (et telle est, semble-t-il, l'origine de nombre des temples actuels). Il est, dans ce cas, le seul servant du Dieu qu'il a installé.

La situation est moins claire pour le *sādhaka* qui trouve un sanctuaire tout construit, surtout si, comme le veut l'*ĪśgP*, les *pūjā* n'y ont jamais cessé. Aucun texte connu de nous ne donnant de précisions à ce sujet, nous admettrons que, dans ce cas aussi, le *sādhaka* est seul maître de son *kṣetra*. Les instructions qui suivent ne se comprennent d'ailleurs que dans cette optique.

[4] On pourrait comprendre: "tout lieu", c.-à-d. tout support de culte. Mais, vu notre contexte, il faut certainement lire: "tout le *kṣetra* où se trouve le *liṅga*". Ainsi N.K. justifie-t-il les locatifs des lignes 96b-97a: c'est dans les *liṅga* (au sens de *sthāna*) énumérés que le rituel de prise de possession du terrain doit se faire, de la façon qu'on va dire. À partir d'ici, le texte suppose le *liṅga* présent.

D'abord il fait un *yāgadhāman*, et là, pour apaiser les Obstacles, il adore l'Astra de Parameśvara; puis, après avoir fait un *japa* de 10 000, il fait un *homa* dont la mesure est le dixième de cela.

99b-100a. Lorsque [le *sādhaka*] a adoré Śaṅkara dans le *liṅga*, avec une abondance de guirlandes, de nourriture, de fumigations, etc., il doit placer, dans les [huit] directions, en commençant par Śakra, les Seigneurs des Directions, matérialisés par des piquets.

100b-101a. Il les réunit par une ficelle qui représente la *nāḍī*.

À l'extérieur, il trace alors un rempart de cendre, en récitant [le *mantra* de] l'Arme étincelante de Maheśvara[1].

101b-102a. À l'intérieur de cela, il doit, avec toutes sortes de graines sur lesquelles il a récité VARMAN (KAVACA), faire le rempart qui sert de cuirasse, en récitant le *mantra* de la Cuirasse.

Il fera la même chose autour de sa propre demeure.

Lorsque le *sādhaka* a adoré le Śiva qui réside dans le *liṅga*, avec une abondance de guirlandes, de nourriture (*naivedya*, glosant *bali*), de fumigations, de parfums, etc., il doit prendre possession du lieu[2]. Pour cela, il place d'abord, dans les directions à partir de l'Est, les Maîtres des Directions, en commençant par Śakra, c.-à-d. Indra, et en leur donnant pour corps des piquets[3]. Ensuite, il les réunit par une ficelle qui représente la *nāḍī*[4]. Puis il fait la "fermeture des quartiers", c.-à-d.[5] qu'il trace, à l'extérieur de ce [*sūtra*], un rempart de cendre, en récitant [le *mantra* de] l'Arme étincelante de Parameśvara. À l'intérieur de cela[6], avec toutes sortes de graines[7] sur lesquelles il a récité KAVACA etc.[8], il établit le rempart-cuirasse en récitant ce *mantra*[9].

---

[1] Conjectural. Le mot *yāgadhāman* a jusqu'ici signifié *yāgagṛha* ou *yāgamaṇḍapa* (voir Index) et il n'y a pas de raison pour qu'il en aille autrement ici. Or, il ne peut s'agir, à ce stade, de la construction d'un *maṇḍapa* qui serait destiné aux *pūjā* régulières que le *sādhaka* va faire pendant un certain nombre de mois ou d'années; car c'est le *liṅga* du *kṣetra* choisi (qu'il ait été ou non construit spécialement) qui sera le support de ces cultes. Dans ces conditions, nous comprenons que le texte enjoint de construire un *yāgamaṇḍapa* temporaire pour le rituel spécial (*ĪśgP* l'appelle *astrayāga*) dont Astra est l'objet.

[2] L'Astra de Śiva. Cette précision est nécessaire, parce qu'il existe d'autres Astra (Pāśupatāstra, Aghorāstra, Pratyaṅgirāstra, etc.).

[1] Voir n. préc.

Il doit obligatoirement faire de même relativement à sa propre habitation.

Ensuite:

> **102b-103.** Chaque soir, il adorera les Seigneurs du Monde sur les piquets [qui sont autour] de sa maison[1]; leurs Armes sur l'entourage extérieur; l'enveloppe du Compact (Ghana= Kavaca) à l'intérieur; et le Gardien du Domaine à sa place.
>
> Aux *parvan*, [les Lokapāla et les autres] seront adorés aux frontières du Domaine.

---

[2] Le rite de *kṣetraparigraha*, que les lignes suiv. décrivent, rappelle le rite plus élaboré qui est fait avant la construction d'un temple, et dont le nom habituel est *bhūparigraha*. Dans les deux cas, il s'agit de délimiter un espace destiné à une activité rituelle, et de le protéger contre toute intrusion venue de l'extérieur. Ici, le *kṣetra* à circonscrire contient à la fois le *liṅga* et son sanctuaire, et l'abri où va vivre le *sādhaka*. Ce dernier va cependant faire l'objet d'une protection spéciale.

[3] Piquets de bois (*śaṅku*), dont *ĪśgP* précise qu'ils doivent avoir une coudée de long (*loc. cit., śl.* 25, où il faut corriger – en accord avec la ligne 30a – *tilān* en *kilān*). Selon ce texte, les piquets représentent à la fois les Lokapāla et leurs Armes. Ce détail doit être implicite ici; car, sans leurs Armes, les Lokapāla ne sauraient jouer leur rôle de gardiens. Voir ligne 103a et comm.

[4] Rite de *nāḍīsandhāna*, comme en *kp*, 7, 29a; 8, 72; etc. Mais ici la *nāḍī* relie les Lokapāla entre eux.

[5] C'est l'acte suivant, et non l'enroulage de la corde autour des piquets, qui constitue le *digbandhana*. Ce rite consiste en effet (voir *kp*. 8, 54, comm.) en la construction d'un rempart d'Astra autour de l'espace à protéger.

[6] Du rempart; mais prob. aussi des huit piquets placés auparavant.

[7] Pour *ĪśgP, loc. cit.*: *yava* et *tila*; on ajoute ailleurs *sarṣapa*. Voir aussi *kp*, 7, 101a.

[8] Le *ādi*, qui n'est pas dans le texte, semble de trop. Mais on le retrouvera dans le comm. à la ligne 103a, associé comme ici à *kavaca*. Sans doute N.K. envisage-t-il la récitation de plusieurs *mantra* protecteurs? Aucun des textes dont nous disposons n'éclaire ce point.

[9] KAVACA (syn. de VARMAN). L'image est celle d'un objet entouré d'un bouclier ou cuirasse qui le serre d'assez près, et gardé à distance par un mur continu d'armes offensives. Voir un procès semblable, mais simplifié, en *kp*, 8, 54b.

[1] Lire *dhāmaśaṅkuṣu* avec T. 677 (voir comm.).

Sur les piquets situés dans les huit directions et qui servent à envelopper sa demeure (*nivāsa*, glosant *dhāman*), il devra chaque jour, à la tombée de la nuit, adorer les Lokapāla en commençant par Indra. Sur ces [mêmes] piquets, dans les huit directions à partir de l'Est, il adorera les Armes [des Lokapāla], le *vajra* et les autres, qui constituent le rempart extérieur[2]. Ensuite, il adorera l'entourage intérieur, c.-à-d. celui de KAVACA, etc.[3] Il devra adorer le Kṣetrapāla au S.-O., comme on l'a dit plus haut[4].

Aux *parvan*, c.-à-d. le 14ème jour, le 8ème jour, etc., il adorera les Lokapāla, Indra et les autres, à la frontière du *kṣetra*[5]. On a dit plus haut en effet[6]:

> "Il doit placer dans les [huit] directions, en commençant par Śakra, les Seigneurs de Directions, matérialisés par des piquets."

104a. Ce qui n'est pas dans le *kṣetra*, il devra le faire apporter de [plus] loin par son compagnon.

Ce qui – *kuśa*, fleurs, *samidh*, etc. – ne se trouve pas dans le *kṣetra* dont il a pris possession dans le but d'obtenir des *siddhi*, cela, il le fera apporter de loin – d'une certaine distance – par un autre, par son compagnon.

Mais on a donné plus haut l'instruction suivante: ne pas accepter un *kṣetra* où *samidh*, fleurs, *kuśa*, eau, ne sont pas à proximité[1]. Ce que l'on dit ici, à savoir, faire apporter ces choses de loin par son compagnon, va à l'encontre des

---

Le rite d'adoration à faire chaque soir concernerait donc les divinités protectrices de la seule demeure du *sādhaka*. On peut s'en étonner, mais toute autre lecture du *śloka* nous semble encore moins vraisemblable. Voir n. 5.

[2] Litt.: "afin de constituer..."; mais les divinités sont déjà présentes, et il ne s'agit que de les honorer pour s'assurer leur aide. Ce comm. de N.K., qui voit les Armes sur les mêmes piquets que les Lokapāla, est justifié par la pratique de l'*āvaraṇapūjā* (voir 3, 23 ou 8, 43). On aurait pu comprendre toutefois que le mot *bāhyāvṛti* référait au *prākāra* d'Astra (voir *śl.* 101a); car il semble naturel d'associer les Armes à l'Arme par excellence de Śiva.

[3] Voir n. 8 préc.

[4] Voir *śl.* 86. Le mot Kṣetrapāla prend ici tout son sens.

[5] Et de même, sans doute, les divinités des deux autres cercles? Il semble cependant que N.K. les élimine volontairement. Aussi une autre interprétation du *śloka* est-elle proposée par N.R. BHATT: les rites d'adoration quotidiens se feraient, non autour de la hutte du *sādhaka*, mais déjà autour du *kṣetra*; et, lors des *parvan*, on les ferait toujours au même endroit, mais en se limitant aux seuls Lokapāla. Il nous semble peu probable cependant qu'on raccourcisse un rituel justement les jours où il faut tous les doubler (voir *śl.* 12). On n'est pas ici dans un contexte où le temps disponible est mesuré...

[6] *śl.* 100a.

[1] *śl.* 95b.

explications antérieures. Il y a donc opposition [entre les deux passages]. – Non, il n'y a pas faute. On enseigne ici que [le *sādhaka*] doit faire apporter de loin par son compagnon des fruits, des racines[2], des herbes, des bois combustibles, de la terre, etc., à l'exclusion des *kuśa*, fleurs, eau et *samidh*. Il n'y a donc aucune contradiction. Ou bien [on dira ceci]: à propos du *sūtra* qui interdit les *kṣetra* à proximité desquels il n'y a pas *samidh*, fleurs, *kuśa* et eau, il faudra admettre que, si [le *sādhaka*] trouve un *kṣetra* qui possède toutes les autres qualités, il ne devra pas l'exclure [simplement] parce que *samidh*, fleurs, *kuśa* ou eau n'y sont pas – interprétation fondée sur l'autorité du début de *sūtra* actuel: "Ce qui n'est pas... (ligne 104a).." On avait dit plus haut[3]:

> "Il doit donner l'explication souhaitable pour concilier avec un commentaire antérieur ce qui semble lui être contraire."

104b. Il ne fera pas un pas hors du lieu propice aux *siddhi* pour aller ailleurs.

105. Pour qui suit le mode de vie imposé par son traité, le Mantra sera maîtrisé[1] avec un *japa* comprenant cent mille récitations par lettre du *mantra*, et un *homa* du dixième.

Le *sādhaka* installé dans un *siddhikṣetra*[2] ne doit pas le quitter, même d'un pas, pour aller ailleurs[3].

Le succès vient[4] par un *japa* d'autant de fois 100 000 [récitations] qu'il y a de lettres dans le *mantra* à maîtriser, par un *homa* du dixième[5]; et par l'observance du comportement enseigné dans son *śāstra*[6].

---

[2] Pour se nourrir. Voir *śl.* 76a.

[3] *śl.* 60b. N.K. applique ici le conseil donné là par le *Mṛg*.

[1] Litt.: "réussira", ou "aboutira".

[2] Le terme jusqu'ici était lié au *sādhaka* itinérant et impliquait une qualité spéciale des *kṣetra* qu'il devait visiter. Il faut croire que la règle vaut pour le *sādhaka* qui se fixe: bien qu'on ne nous l'ait pas dit, il ne s'installe que dans un lieu réputé pour faciliter le succès des *japa* qu'on y fait, certains lieux sacrés étant d'ailleurs plus propices que d'autres à certains *mantra*. Ou bien, on comprendra que le lieu choisi par un *sādhaka* pour y faire son *mantrasādhana* devient par cela même un *siddikṣetra*: un lieu où il va acquérir des *siddhi*, et qui deviendra ensuite "favorable aux *siddhi*".

[3] Cette règle implique que le *sādhaka* ne va pas lui-même en tournée d'aumônes. Voir n. 1 au *śl.* 79.

[4] Il est curieux que le comm. ne reprenne pas la formule du texte: "le *mantra* réussit" (ou: le Mantra est maîtrisé).

[5] Voir *śl.* 77a.

[6] Le *sādhaka* est alors qualifié de *siddhamantra*, celui qui a maîtrisé son *mantra* (ou son

E. RITES DE RÉPARATION (*PRĀYAŚCITTA*)

> **106.** L'homme honnête[1] qui commet une transgression involontaire devra faire le rite de réparation fixé par la règle; si la transgression est volontaire, il fera le même [rite], mais en le triplant[2].

Si, sans le vouloir, il a transgressé la règle enseignée par son *śāstra*, il devra faire le *prāyaścitta* indiqué par ce même *śāstra*. [Si la transgression est faite] volontairement, trois fois plus. Le mot *sudhīḥ* (homme honnête) s'explique ainsi: celui dont la disposition (*dhīḥ*) est très bonne, c.-à-d. naturellement portée vers l'accomplissement [du *prāyaścitta*].

Par exemple:

> **107.** Si le *sādhaka* interrompt son rituel quotidien [un jour], il devra répéter dix mille fois SADYOJĀTA; ou cent fois seulement, [mais] en maîtrisant son souffle et en jeûnant un jour.

Ce qui est exécuté en un jour est appelé "quotidien" (*āhnika*): c'est l'en-

---

Mantra). Il peut dorénavant faire ce qui lui plaît: soit congédier les divinités invoquées pour protéger le *kṣetra* et quitter ce dernier après un ultime culte à Śiva (qui évidemment, étant dans un *liṅga* fixe, n'est pas congédié); soit rester dans le *kṣetra*. Voir *ĪśgP, loc. cit., śl.* 29-30.

[1] On observera que ce bref développement sur les *prāyaścitta* est directement lié au *sādhaka*. Il fait même partie intégrante de la section consacrée à ce dernier; et ce n'est qu'à la fin (*śl.* 125 et 126) que le texte indiquera comment il faut déduire, du *prāyaścitta* imposé au *sādhaka*, celui des autres initiés *śaiva*. Une telle présentation des rites de réparation rend difficile la comparaison entre les enseignements du *Mṛg* à leur sujet et ceux des autres Āgama, en général axés sur les rites des temples. On pourra en revanche comparer notre texte au manuel de Somaśambhu (*SP2*, ch. III) qui, au moins selon son commentateur, donne aussi les *prāyaścitta* du *sādhaka*.

[2] Nous sommes donc prévenus que les instructions qui suivent concernent les fautes involontaires, et que le *prāyaścitta* pour une faute volontaire sera déduit du précédent par triplage. On trouvera cependant quelques exceptions, où le texte donne de nouvelles règles, parfois justifiées par la nature de la faute (*śl.* 119a, 120a), parfois non (*śl.* 110).

La règle est différente dans la plupart des autres textes. En accord avec les prescriptions des *Dharmaśāstra* (voir KANE, *HDh* IV, p. 180), la faute volontaire et taxée là deux fois plus (et pas trois fois plus) que la faute involontaire; et ceci, même pour un *sādhaka*: voir *SP2*, p. 228. Peut-être faut-il tenir compte du fait que nous avons affaire ici, selon toute probabilité, à un *sādhaka* engagé dans son *mantrārādhana* (donc, *vratin*), pour lequel une faute volontaire est particulièrement inadmissible.

semble des rites (le *vidhi*) à faire chaque jour; à savoir les rites décrits plus haut, qui doivent être accomplis par le *sādhaka*. S'il y a omission volontaire[1] de cela, il devra réciter 10 000 fois SAḌYOJĀTA. Ou bien, il devra jeûner un jour et faire un *japa* de ce *mantra* cent fois, avec cent *prāṇāyāma*[2]. Il faut ici relier [les instructions du texte] à ce qui a été dit auparavant, bien que ce soit éloigné, et faire, selon le cas, une fois [ce *prāyaścitta*] si la faute est involontaire, et trois fois plus si elle est volontaire[3].

> **108.** Il fera un *japa* de VĀMA en cas de confusion de nourriture[1]; de BAHURŪPA (AGHORA) en cas d'acte nuisible; et de VAKTRA (TAT-PURUṢA) en cas de pollution nocturne – en doublant pour une pollution diurne.

Il récitera cent VĀMADEVA en maîtrisant son souffle et en jeûnant[2] si, sans le vouloir, il a mangé ce qu'il ne devait pas manger. De même, [il récitera] cent BAHURŪPA s'il a commis une action nuisible (*hiṃsā*). [Dans ces deux cas], multiplier par trois si c'est volontaire. S'il a eu une émission de sperme la nuit, il récitera cent fois le *mantra* de Tat-Puruṣa; et il doublera le *prāyaścitta* si c'est le jour. Dans ce dernier cas, la faute ne peut pas être volontaire; c'est l'accident seul (litt.: le fait de ne pas vouloir) qui entre en considération.

> **109.** S'il a eu contact avec les restes (*ucchiṣṭa*) d'un brâh-

---

[1] Interprétation contestable. Voir *śl.* 106 et, ici, la fin du comm.

[2] Autrement dit: il fera un *prāṇāyāma* avant chaque récitation de *mantra.*

[3] Vu le comm. de la ligne 107a, cette remarque de N.K. ne s'applique qu'à la seconde technique. Notre commentateur trouve probablement que la première est assez sévère pour réparer une omission volontaire. On notera toutefois que l'omission du rituel quotidien pour un *sādhaka* engagé dans son *mantrārādhana* est une chose très grave, et qu'il est normal que la réparation demandée soit assez pénible pour que la tentation de paresse ne se présente pas. Voir *SP2*, p. 236, *śl.* 13b-14a.

[1] *annavyatikare* est la leçon que retient N.K. Mais le texte n'est pas sûr. Il se pourrait que la bonne leçon (non attestée) soit *arghyavyatikare* et que la ligne actuelle réponde ainsi à *kp*, 7, 13b, où est annoncé un *prāyaścitta* pour le cas où l'officiant confond les *arghya*. La mention ici d'une "confusion de nourriture", séparée de la section où les fautes précises concernant cette même nourriture vont être envisagées (*śl.* 109-114) par la considération de la *hiṃsā* et du *syandana*, ne semble pas très logique – surtout que la consommation d'aliments interdits sera mentionnée à nouveau par N.K. dans son comm. au *śl.* 121.

[2] N.K. remonte à la ligne 107b; mais on pourrait prob. remonter aussi à 107a, à condition toutefois de ne pas interpréter cette dernière ligne comme le fait notre commentateur.

> mane ou d'un membre d'une autre classe, il adorera d'abord au centre d'un lotus à quatre pétales le Mantra[1] [de la classe concernée], Vaktra ou l'un des suivants; ensuite, à sa place[2], il devra adorer le cinquième (Īśāna).

Dans le cas où il a eu contact[3] avec les restes de nourriture (*ucchiṣṭa*) d'un brâhmane ou d'un autre, non initié, [se rappelant] la ligne du *Kiraṇa*[4] qui dit que "Puruṣa, Aghora, Vāma et Aja sont les Seigneurs de caste des brâhmanes et des suivants", il adorera le Mantra Tat-Puruṣa, Aghora, Vāmadeva ou Sadyojāta [, selon le cas], en le mettant au centre d'un lotus à quatre pétales. Après avoir adoré, au milieu, [le Mantra] correspondant à la classe concernée, il devra adorer, à la place de ce dernier[5], l'illustre Seigneur Īśāna. Ainsi, si un *ucchiṣṭa* de brâhmane non initié vient en contact avec un brâhmane [initié], celui-ci devra d'abord adorer au centre [du lotus][6] le Mantra Tat-Puruṣa; Īśāna sera alors adoré sur le pétale de l'Est, et les autres [Brahman] à leurs places normales. Si ce même brâhmane vient en contact avec un *ucchiṣṭa* de *kṣatriya*, de *vaiśya* ou de

---

[1] Nous lisons *iṣṭvā* (au lieu de *iṣṭyā*) avec C et T. 266. Pour *guṇa* dans le sens de *mantra*, voir Index.

[2] Lire *tatsthāne*, non attesté mais nécessaire. Voir n. 5 et n. 8. Voir aussi *SP2*, p. 300, n. 4, où nous avons déjà commenté ce passage (après avoir corrigé tous les *ka-sthāne* en *tat sthāne*), en interprétant un peu différemment l'accident: comme le contact d'un initié *śaiva*, non pas directement avec les restes de nourriture d'une autre personne, mais avec la personne elle-même, en condition d'*ucchiṣṭa*. La faute est la même dans les deux cas, et il n'est pas nécessaire de préciser si le contact avec l'*ucchiṣṭa* a été direct ou indirect. Nous adoptons ici la solution la plus simple.

[3] Litt.: "mélange" (*saṅkara*).

[4] *Kir, cp*, 16, 3b. Voir aussi *SP2*, p. 309. La même ligne apparaît encore en *PKām*, 3, 100a, dans un passage où il est question du *yajñopavīta*.

[5] Lire *tat sthāne* avec E. Voir d'ailleurs l'exemple qui suit, où l'on trouve précisé "pétale de l'Est" (place habituelle de Tat-Puruṣa, adoré ici au centre); et, plus loin, *tadīyasthāne*. L'expression imprimée, *kasthāne* (voir aussi n. 2) signifierait: "à la place de Brahman", c.-à-d. au centre; car le centre d'un *maṇḍapa, maṇḍala*, etc. est toujours appelé *brahmasthāna* (par référence à la *vāstupūjā*), même si le Dieu Brahman n'apparaît pas dans le contexte rituel du moment. Dire qu'Īśāna doit être adoré au centre n'aurait aucun sens, puisque le centre, dans un lotus représentant les cinq Brahman, est sa place naturelle. Ce qu'il faut comprendre au contraire est que le procès décrit ici consiste en une interversion provisoire, pour la durée de leur culte, entre Īśāna et le Seigneur de la caste polluante. Sans doute veut-on, en haussant ainsi le Seigneur de la caste polluante au niveau d'Īśāna (qui est au-dessus des quatre classes et représente le Seigneur des initiés) abolir la différence de statut qui est à l'origine de la faute. Voir *ĪśgP*, III, p. 201, où un rite semblable, enjoint dans le même contexte, est décrit en détail – la différence avec le nôtre tenant au fait que c'est le Mantra du Seigneur de la personne polluée (celle pour qui est enjoint le *prāyaścitta*) qui est placé au centre pour y être adoré. Ce rite est conçu là comme une "élévation de caste" (*jātyuddhāra*).

[6] *madhyadale* est faux, car il n'y a pas de pétale au centre, mais seulement la *karṇikā*. Nous lisons donc simplement *madhye*.

śūdra non initié, il adorera au milieu le Mantra Bahurūpa [ou Vāmadeva, ou Sadyojāta] et, à la place de ce [Mantra], le Mantra Īśāna. De même, si c'est un *kṣatriya* qui vient en contact avec les restes d'un *kṣatriya, vaiśya* ou *śūdra*[7] non initié, il adorera au milieu Bahurūpa ou un autre, selon la méthode donnée plus haut; ensuite, à sa place[8], il s'occupera de ce Mantra qu'est l'illustre Seigneur Īśāna.

[Indra] parle du *japa* et du *homa* [qui suivent]:

> **110.** Pour effacer [la faute], il devra faire un *japa* de cent mille, après avoir jeûné six jours, ou en vivant de nourriture des bois; après quoi il offrira dix mille oblations. S'il savait ce qu'il faisait, le double.

Le *yāga* précédent étant fait, [le *sādhaka*] doit, pour effacer [la faute][1] due au contact avec l'*ucchiṣṭa* d'un brâhmane ou d'un autre, faire un *japa* de 100 000[2] du *mantra* à adorer[3], après avoir jeûné un, deux, trois ou six jours selon [la classe de la personne concernée][4], ou en tirant sa subsistance d'aliments des bois, comme le riz sauvage. Si la transgression a été involontaire, il offrira 10 000 oblations[5]; dans le cas contraire, deux fois plus. La même règle s'applique au *japa*, car il est dit: "Ce qui vaut pour le *homa* vaut pour le *japa*."[6]

---

[7] On notera l'absence des brâhmanes dans cette liste. Prob. N.K. estime-t-il que l'*ucchiṣṭa* d'un brâhmane, même non initié, n'est pas polluant pour un *kṣatriya* ou pour une caste inférieure. On trouve ailleurs des opinions différentes sur ce point. Voir *SP2*, p. 302, *śl.* 85.

[8] Lire *tat sthāne*, cette fois avec la majorité des sources (B, C, T. 266, T. 539, T. 677).

[1] Le mot *śuddhi* est constamment employé dans le sens de *prāyaścitta*. Il ne s'agit pas seulement d'éliminer la pollution personnelle (un bain y suffirait, et il est d'ailleurs implicite, car les rites de *prāyaścitta* doivent se faire en état de parfaite pureté), mais d'effacer les conséquences désastreuses de la faute commise. Pour un *sādhaka*, celles-ci vont de la perte des *siddhi* à la maladie et à la mort.

[2] Amende beaucoup plus faible en *SP2* (pp. 296-302), qui précise que le jeûne n'est enjoint que si l'*ucchiṣṭa* vient d'une personne non initiée (ce qui est le cas ici).

[3] Mais quel est le *m.* (ou plutôt Mantra) à adorer? Selon *SP2* (p. 296, *śl.* 81), c'est le *m.* du Seigneur de sa propre classe. Mais il n'est pas certain qu'il en aille de même ici. Voir le *śl.* 114, que nous croyons parallèle à 110, et qui parle du *japa* d'Īśāna.

[4] Un jour si le "responsable" est un brâhmane, deux jours si c'est un *kṣatriya*, etc. Le jeûne augmente aussi en *SP2*, p. 300, *śl.* 83; mais les nombres donnés sont différents.

[5] Le dixième du nombre de répétitions du *m.* La règle a été rencontrée plusieurs fois.

[6] L'explication est nécessaire, parce que nous sommes dans un de ces cas exceptionnels où le *Mṛg* viole la règle qu'il a lui-même énoncée au *śl.* 106.

> **111.** S'il a touché du *nirmālya*[1], il récitera cent mille fois tous les *brahma*[*-mantra*], et s'il en a consommé, cent mille fois la collection complète.

S'il a eu contact avec du *nirmālya*, chaque *brahmamantra* devra être récité 100 000 fois. S'il en a directement consommé, il devra réciter 100 000 fois chacun des *mantra* de la collection du Sādhyamantra et (?) [de la collection] des onze *m.* de Śiva[2].

> **112.** Vāma et les suivants sont les Maîtres des Śākya, des Pādārthika et des Kapālin; et Ajāta est le Gouverneur des célibataires à vie de l'école védique et[1] des ascètes [des autres écoles].

> **113.** Si le [*sādhaka*] consomme de leur nourriture, sa purification se fera comme dans le cas où il a eu contact avec les [restes des] différentes classes[2]. Cependant, s'il a consommé le riz des Kāpālin, on estime qu'une observance commandée par la Lune (*aindava-vrata*) est nécessaire auparavant.

Pour les Saugata (Bouddhistes), les Ārhata (Jaina) et les Mahāvrata[3], les Maîtres sont respectivement Vāmadeva, Aghora et Tat-Puruṣa. Les *naiṣṭhika* védiques, c.-à-d. ceux qui sont dans le stade de vie nommé *sannyāsa*, ainsi que les autres *liṅgin*, c.-à-d. ceux qui observent un *vrata* enseigné par d'autres écoles[4], ont comme Maître Sadyojāta[5]. Si le [*sādhaka*] consomme la nourriture de ces personnes, son *prāyaścitta* [consistera][6] à adorer le Gouverneur de la classe concernée au centre d'un lotus à quatre pétales et, à sa place[7], l'illustre Seigneur Īśāna. Cependant, dans le cas où il consomme de la nourriture des Mahāvrata, la purification se fera par un *yāga* de ce type, accompli après un jeûne *cāndrāyaṇa*[8].

---

[1] Provenant d'une autre divinité que celle qu'il sert; car il est bien obligé de toucher ce dernier pour l'ôter. Et d'ailleurs, l'enseignement du *Kāmika*: *sveṣṭaliṅge ca yad dattaṃ caruvat tan na saṃśayaḥ* (*PKām*, 8, 125a) est très généralement accepté.

[2] Le Sādhyamantra est toujours pourvu de Membres (Aṅga); il ne s'accompagne de Brahman que s'il est lui-même une forme de Śiva. Il a donc une "collection" de six ou de onze *mantra*. La "collection" de Śiva est de onze (voir *kp*, 2, 28). N.K. semble vouloir que le *sādhaka* récite ici les *m.* de l'une et l'autre collections. Mais ce n'est pas dans le texte.

On pourra comparer ces *prāyaścitta* à ceux qu'enjoint *SP2* pour les mêmes fautes: p. 266, *śl.* 58 pour la consommation (provenant d'*UKām*, 30, 548b-549a, corrompu) et p. 270, *śl.* 50 pour le contact (provenant d'*UKām*, 30, 550b-551a). Encore une fois, le *Mṛg* est beaucoup plus sévère.

[1] La traduction est faite en fonction du comm.

[2] Les cas sont dissemblables. Ici, il n'est question que de consommer une nourriture (*anna*) préparée par des personnes appartenant aux sectes inférieures que l'on vient de mentionner; tandis que la règle à laquelle on renvoie (*śl.* 109) concerne des cas de contact avec un *ucchiṣṭa*. Le parallélisme réside en ceci qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas de contact indirect avec des personnes qui, n'étant pas des Śaiva initiés, ont un Seigneur particulier.

[3] Noter la glose de Kāpālin par Mahāvrata.

Si la nourriture en question n'est pas consommée[1] [mais touchée]:

114. Pour se purifier d'un contact avec [cette nourriture][2],

---

4. Il s'agit de sectes religieuses autres que celles qui viennent d'être citées. En fait, cette interprétation de la ligne 112a ne s'impose pas. Toutes les personnes déjà mentionnées sont des *liṅgin*, et la quatrième catégorie du texte semble bien ne comprendre que les *sannyāsin* "védiques". Voir *ĪśgP* III, p. 201 (3 dern. lignes) pour un enseignement analogue: là, Sadyojāta, Vāmadeva, Tat-Puruṣa et Aghora sont respectivement les Seigneurs des Jaina, Bouddhistes, Pāśupata et Kāpālika – tous réunis sous le vocable de *paraliṅgin*.

5. Si on remet les cinq Brahman dans leur ordre hiérarchique normal, on peut dresser le tableau suivant:

Sadyojāta	*naiṣṭhika* védiques (et autres *liṅgin*?)
Vāmadeva	Bouddhistes
Aghora	Jaina
Tat-Puruṣa	Kapālin
Īśāna	[Śaiva]

Ces correspondances évoquent le schéma de distribution des écoles philosophiques sous cinq chefs que donne l'*UKām* (24, 84-91, texte reproduit en Brunner 1981a, pp. 54-55, n. 15); ou le passage du *Mrg* (*kp*, 8, 78-79) qui répartit entre les mêmes cinq Visages les cinq catégories de *karman*. Mais la distribution est ici différente.

6. Peu probable. Un *japa* assez important est encore nécessaire. Voir n. 1 sous le *śl.* 114.

7. Lire *tat sthāne* avec B, E et T. 266. Voir plus haut, notes sous le *śl.* 109.

8. Voir *śl.* 127.

1. Interprétation surprenante. Le *śl.* 114 semble plutôt décrire le *japa* qui doit naturellement suivre la double adoration du Seigneur de la classe polluante et d'Īśāna. Ce *śl.* compléterait ainsi le *śl.* 113 comme le *śl.* 110 complétait 109. En effet, si un tel *japa* n'était pas enjoint, le *prāyaścitta* pour avoir consommé la nourriture de ces sectes inférieures serait beaucoup trop léger; et on arriverait à ce paradoxe que le simple contact serait plus sévèrement puni que la consommation.

2. C'est probablement ainsi qu'il faut lire *tat saṅkare*; mais on pourrait aussi comprendre: "contact avec les personnes précédentes". Même avec l'interprétation que nous proposons n. 1, l'énormité du *japa* peut étonner: il est plus élevé que celui que nécessite le contact avec l'*ucchiṣṭa* d'une personne appartenant à l'une des quatre classes traditionnelles. Mais on a la même chose, ou à peu près, dans *ĪśgP* III, pp. 201-202: *japa* de 100 000, accompagné d'une double pénitence *kṛcchra* et

> il devra réciter cent mille ĪŚĀNA. Mais, pour un contact[3] avec la nourriture des Kāpālin, trois cent mille, en suivant une discipline stricte.

S'il a eu simplement contact [avec cela], il devra, pour se purifier, réciter 100 000 fois ĪŚĀNA. Si c'est un contact avec [la nourriture] des Kāpālika, il devra, en se baignant aux trois tournants du jour, réciter 300 000 fois [ce *mantra*], sans prendre de nourriture.

> **115.** Si, par suite de sa négligence, le *liṅga* [du *sādhaka*] est enlevé ou perdu[1], de même que le rosaire, il fera un *japa* de cent mille du [*mantra* de] Maheśa; puis il se procurera [un autre *liṅga* et un autre rosaire].

Si par accident, ou du fait d'hommes usant de leur force, *liṅga* et *akṣasūtra* sont enlevés ou perdus [, le *sādhaka*], après avoir récité 100 000 fois le *m.* de Parameśvara, fera ensuite l'acquisition d'autres [objets semblables], d'excellente qualité.

> **116.** Même chose si le *liṅga* tombe et se casse[1]. Dans d'autres conditions, le dixième de cela est requis; ou la

---

cāndrāyaṇa, pour avoir consommé la nourriture des Kāpālika; et 300 000, avec *cāndrāyaṇa*, pour les Jaina, Bouddhistes et Pāśupata (voir n. 4 sous le *śl.* 112). Ces nombres donnent la mesure du mépris où nos Śaiva tiennent ces sectes, dont quelques-unes pourtant leur sont cousines – ou de la crainte qu'elles leur inspirent?

[3] Lire *saṅkare* avec B, C, T. 266, T. 539 et T. 677.

[1] Cette hypothèse, de même que celles des *śl.* suivants, suppose que le *sādhaka* fait son rituel sur un *liṅga* mobile (son *iṣṭaliṅga*). Il semble que ceci soit en contradiction avec les indications données plus haut, concernant le choix du *kṣetra* et sa prise de possession (*śl.* 94b-102a). Peut-être la section actuelle concerne-t-elle le *sādhaka* revenu à la vie normale, après complétion de son *mantrārādhana*? Ou le *sādhaka* itinérant?

[1] Nous prenons cette fois *bhraṃśa* dans le sens de "chute", et nous traduisons en fonction du comm. La glose de N.K. peut ne pas sembler naturelle; mais elle a le support de l'*UKām*, qui considère comme équivalents les quatre cas où le *liṅga* est: détruit, perdu, brûlé ou emporté (30, 516-517, repris par *SP2*, p. 241, 18b-19a; et, sous une forme un peu différente, par *ĪśgP* III, p. 198, *śl.* 7).

> moitié de ce nombre; mille seulement en cas de petit [accident].

Dans le cas où il y a chute accompagnée de casse[2], la règle précédente s'applique. Si le *liṅga* ou l'*akṣasūtra* choient, c.-à-d. tombent à terre [autrement], par ex. au moment où l'on défait la *pūjā*, parce qu'ils s'échappent du *nirmālya*[3], "le dixième de cela est requis": cela signifie qu'il faut réciter [le *m.*] 10 000 fois. Si, dans les mêmes circonstances, rien de mauvais n'arrive [aux objets], ou si ces derniers tombent [simplement] du *bhadrapīṭha* ou de l'*āsana*, [le *japa*] sera de la moitié, c.-à-d. de 5 000. Si l'accident est vraiment minime, par ex. si [le *sādhaka*] ébranle un peu [le *liṅga*] sur le *bhadrapīṭha* en bougeant la main, ou si, de la main, il fait glisser [le *liṅga*] sur l'*āsana*, le *japa* n'est que de mille[4].

> **117-118a.** [Le *sādhaka*] devra faire le même *japa* si son *liṅga* est vu par des *paśu*. Si ceux-ci le touchent, dix fois plus. Si le fil du rosaire qui sert à compter se casse, cinquante mille répétitions effaceront la faute.
>
> Un *liṅga* touché par du phlegme, des excréments ou de l'urine doit être abandonné, sauf s'il est en métal.

Si son *liṅga* personnel ou son rosaire est vu par un non initié, [le *sādhaka*] devra réciter [le *mantra*] 1000 fois. Mais s'il est touché, 10 000 fois. Si le fil du rosaire qui sert à compter, c.-à-d. le fil de l'*akṣasūtra*, se casse soudain, c'est la moitié d'un *hārita*, c.-à-d. d'un *lakṣa*, qui effacera la faute.

Un *liṅga* touché par du phlegme, etc. devra être abandonné. "Sauf s'il est en métal": un [*liṅga*] de métal, or ou autre, qui a été souillé, ne sera pas abandonné, mais refaçonné avec le même matériau[1].

---

[2] Aucun des mss. consultés n'a ici *vā*. De toutes façons, il est clair que N.K. comprend le *vā* du texte comme liant le premier *pāda* du *śl.* 116 au *śl.* 115, non comme une alternative entre *bhraṃśe* et *bhaṅge*.

[3] Il faut comprendre *pūjā* dans le sens de fleurs, etc., comme en *kp*, 8, 42. Ces offrandes, qui restent sur le *liṅga* dans l'intervalle de deux cultes, sont ôtées juste avant le second. Elles constituent une partie du *nirmālya*. Voir *SP1*, pp. 146-148, *śl.* 44.

[4] Plus sévère en *SP2*, pp. 242-246.

[1] La même règle est donnée par *UKām*, 32, 34, pour les *liṅga* des temples.

Cette règle concernant les *liṅga* et *akṣasūtra* est valable pour d'autres que les *sādhaka*[2].

> **118b-119a.** Si [le *sādhaka*] a involontairement commerce avec une femme, il devra, pour se purifier, accomplir dix mille exercices de maîtrise du souffle, en disant le *praṇava* chaque fois; dix fois plus [si c'est volontaire].

En vertu de la règle "[des bovidés] et du taureau"[1], tous [les *prāyaścitta*] sont donnés pour les fautes involontaires[2].

Si par erreur, c.-à-d. par accident, [le *sādhaka*] est embrassé [par une femme] et jouit d'elle, il devra faire 10 000 *prāṇāyāma* en prononçant en même temps le *praṇava*. Si [la faute] est volontaire, il devra faire un *japa* décuple[3], c.-à-d. de 100 000.

> **119b-120.** S'il est coupable d'un grand péché, il récitera dix mille fois les onze [*mantra* de Śiva]; dix fois plus si c'est volontaire, en maîtrisant son souffle et en vivant de fruits et de racines[1].
>
> Dans le cas de péchés semblables [mais moins graves], il fera la même chose, avec la maîtrise du souffle en moins.

Les cinq "grands péchés" (*mahāpātaka*) sont: le meurtre d'un brâhmane, l'absorption de boissons alcooliques, le vol, le commerce sexuel avec la femme du *guru* et le contact avec des personnes coupables de ces choses[2]. Si [le *sādhaka*] est coupable de l'un de ces péchés sans l'avoir voulu, il devra réciter 10 000 fois les onze *mantra* de Śiva, c.-à-d. la collection (*saṃhitā*). S'il l'a voulu, il fera ce même *japa* au décuple, en l'accompagnant [d'exercices] de maîtrise du souffle et d'un régime de fruits et de racines. Dans le cas de [péchés] semblables, c.-à-d. de péchés secondaires (*upapātaka*), la même règle s'applique, mais sans *prāṇāyāma*[3].

---

[2] Ceci montre que les instructions que nous lisons sont bien en premier lieu destinées aux *sādhaka*.

[1] *Gobalīvardanyāya*: règle qui autorise à mentionner expressément une partie, jugée importante, d'un ensemble plus englobant auquel on s'est déjà référé. Ici, N.K. veut simplement dire qu'en l'absence de toute précision, c'est aux cas les plus fréquents (et donc les plus importants) que les *prāyaścitta* donnés s'appliquent: le cas où la faute est involontaire.

[2] Mettre un *daṇḍa* après °*nyāyena*. Nous admettons que ce début de comm. (prob. corrompu) réfère aux *śloka* qui précèdent immédiatement, et où l'on n'avait pas envisagé le cas des fautes volontaires.

[3] C'est la répétition de OṂ qui constitue le *japa*. Noter la déviation par rapport à la règle générale (énoncée au *śl.* 106), qui triple le *prāyaścitta* pour une faute volontaire. Même chose dans les lignes qui suivent.

[1] Traduit en fonction du comm. On pourrait comprendre que le *prāṇāyāma* et le régime de fruits et de racines sont exigés même dans le cas d'une faute involontaire. Voir n. 3.

> **121.** Pour les autres péchés, ainsi que pour les fautes relatives aux rites[1], il fera un *japa* du groupe des onze [*mantra*][2], ou d'un seul, celui qui est au milieu des Brahman.

[On envisage] les péchés autres que les précédents, c.-à-d. autres que les *mahāpātaka* et *upapātaka*; par ex. les larcins de tel ou tel produit[3], la consommation d'aliments interdits[4], etc. Dans ces cas, ou dans d'autres, comme les défauts du rituel, il fera le *japa* des Vaktra de Śiva accompagnés des Aṅga. Ou bien, selon le cas, il répétera seulement le [nom du] Seigneur Bahurūpa (Aghora)[5].

---

[2] C'est la liste la plus courante dans les *Dharmaśāstra*: voir Kane, *HDh*, IV, pp. 13*sq*. La première ligne citée se retrouve exactement en *UKām*, 30, 572a; la suivante étant alors *mahanti pātakāny atra tat saṃyogena pañcamaḥ*. Voir aussi *Kir*, *cp*, 13, 2 (cité par Bhatt, éd. crit., n. 11).

[3] Cette indication suggère que le *prāṇāyāma* fait bien partie du *prāyaścitta* exigé pour un *mahāpātaka*, même involontaire. Voir n. 1.

[1] Autres que les omissions du rituel quotidien, traitées plus haut (*śl.* 107).

[2] Lire comme s'il y avait *ekādaśa-jātam*, car il ne s'agit pas d'Ajāta. Le "a" long d'*ekādaśā* est pour le mètre.

[3] Le vol de l'or est un *mahāpātaka*; les vols sérieux sont des *upapātaka* (Kane, *HDh* IV, p. 33).

[4] Autres que l'alcool, l'absorption de ce dernier étant un *mahāpātaka*. Cependant, les "confusions de nourritures" avaient fait l'objet du *śl.* 108 – au moins selon la lecture que N.K. fait de ce *śloka*.

[5] Ceci glose *ekaṃ vā brahmamadhyagam* (et non *ajātam*, comme le texte imprimé le suggère). À cause de sa troisième place dans la liste des cinq Vaktra (ou Brahman), Aghora est souvent appelé "le Brahman du milieu". Voir la glose de *kp*, 8, 227b.

L'intervention de ce Dieu est constante dans les *prāyaścitta*, ce qui se justifie par la spécialisation d'Aghora dans la fonction de destruction (*kp*, 3, 43 et comm.): il est capable de détruire les effets des fautes. En présentant le *japa* comme technique privilégiée de *prāyaścitta*, l'*UKām* (30, 27-29) propose comme *mantra* efficaces ceux de: Śiva, Aghora, Pāśupata, Aghorāstra, Śivāstra, les cinq Brahman et les six Aṅga, ainsi qu'un long *mantra* donné par le *PKām* (2, 160-161) et nommé *melamantra*. Dans le rituel privé cependant, c'est le *m.* d'Aghora qui est de loin le plus utilisé. Voir *SP2*, tout le ch. III; pour les détails concernant la nourriture: pp. 314-316.

> **122.** [Le *sādhaka*] ne doit accepter aucun objet présenté par un assistant qui a commis un péché[1]. S'il le prend sans savoir [ce qu'il en est], il devra faire comme *prāyaścitta* la moitié de ce qui a été dit plus haut.

Il ne doit prendre aucun instrument [de culte], tel l'*amatra* dont on a parlé plus haut[2], [apporté] par un assistant[3] coupable d'un des péchés mentionnés ci-dessus, *mahāpātaka* ou autre. Si, sans le savoir, [le *sādhaka*] accepte une telle chose, il devra accomplir la moitié du *prāyaścitta* [enjoint] pour celui qui a commis ce péché.

> **123-124.** En cas d'association de plusieurs jours [avec un pécheur], il fera le même [*prāyaścitta* que lui], car il aura acquis la même nature. Sachant cela, que le *sādhaka* avisé prenne un compagnon vertueux: issu de la même caste que lui, plus jeune, plein de qualités, *putraka* ou *samayin* [de préférence]; ou encore un autre, qui ait de l'affection pour lui.

Si [le *sādhaka*] a un contact de plusieurs jours avec un assistant[1] qui a commis un péché, son *prāyaścitta* sera le même que celui du pécheur; car il aura acquis la même nature que lui. Sachant cela, que le *sādhaka* intelligent se joigne un compagnon plein de qualités, c.-à-d. de vertus; et, s'il n'en trouve pas[2], un *putraka* ou un *samayin* de même caste que lui, plus jeune et riche en vertus. Ou, s'il n'y a ni *putraka* ni *samayin*, une autre personne, qui ait de l'affection pour lui.

---

[1] Lire avec C et T. 677: *jātāṃhasāhṛtam* (*jatāṃhasā āhṛtam*), la terminaison °*sāhṛtam* se trouvant aussi en A, B, E, T. 266 et T. 539. Voir aussi n. 3.

[2] Voir le comm. du *śl.* 89, où l'*amatra* était mentionné parmi les objets qui pouvaient être offerts aux Śaiva de passage.

[3] Nous lisons °*yoginānucareṇa* avec T. 677.

Avec la lecture °*yogino*, qui suppose un *jātāṃhaso* à la ligne 122a (ce sont les leçons imprimées), il faudrait comprendre que le *sādhaka* est fautif s'il accepte quelque chose apporté "par l'ami d'un pécheur". Le texte envisagerait le cas où le compagnon du *sādhaka* (voir ligne 76a) a de mauvaises relations. N.R. Bhatt pense que cette interprétation est plus vraisemblable que l'autre. Cependant, l'autre nous paraît plus simple; elle présente l'avantage de nous donner *āhṛtam* à la ligne 122, au lieu du *hṛtam*, bien moins usuel dans nos textes dans le sens de "apporté", "présenté"; et elle s'accorde mieux avec la suite (*śl.* 123).

Autre lecture possible du *śloka*, avec la leçon imprimée: "... aucun objet que son compagnon aurait pris à un pécheur (=accepté d'un pécheur)".

[1] Lire *sakhyāneka-* avec B, E, T. 266, T. 539 et T. 677 (sauf que tous ces mss. écrivent *saṃkhyāneka-*).

> **125.** Le *guru* qui n'est pas lié par une observance et pèche en dépit de sa volonté fera le rite de réparation indiqué pour le *sādhaka*. Il fera le double s'il a agi librement ou si, péchant involontairement, il est soumis à une observance.

On a dit plus haut[1]:

> "Le maître, le spécialiste des *mantra*, le Fils et le *samayin*: tels sont les quatre [ordres] de Śaiva. Ils peuvent être ou non liés à une observance."

Le *guru* qui, en vertu de ce passage, est *avratin* et commet une faute en dépit de sa volonté, c.-à-d. sans le vouloir, fera, pour annuler les péchés dont on a parlé plus haut, le *vrata*[2] indiqué – dit – pour le *sādhaka*. "Le double s'il a agi librement": si le *guru* commet un péché en le voulant, il fera un *vrata* double de celui qui est indiqué pour le *sādhaka*. "Et il fera la même chose si, [agissant] volontairement, il est *vratin*": si maintenant il commet un péché sans le vouloir, mais étant *vratin*, il fera aussi le double.

> **126.** [Il fera] le triple s'il agit librement[1]. Pour se libérer des péchés que l'on a dits comme de ceux que l'on n'a pas dits, le *putraka* fera trois parties en moins[2], et le *samayin* fera la moitié de ce que fait le *putraka*.

Si le même *guru* a commis un péché librement, c.-à-d. volontairement, il fera une observance triple. Ainsi a-t-on dit le *prāyaścitta* du *guru*, qui prend quatre formes selon que le *guru* est *vratin* ou non, et a péché involontairement ou non[3].

---

[2] Interprétation particulière de N.K.. Elle ne s'impose pas et nous ne l'avons pas suivie en traduisant le verset.

[1] Cf. *śl.* 2.

[2] Le rite de réparation est lui-même un *vrata*, une observance. Si nous avons traduit le terme autrement dans le *śloka*, c'est pour éviter la confusion entre l'observance antérieure éventuelle (le *guru* est ou n'est pas *vratin*) et celle que constitue le *prāyaścitta*.

[1] On retrouve alors le *prāyaścitta* d'un *sādhaka* qui pèche volontairement (*śl.* 106b).

[2] C.-à-d. le quart. N.K. comprend: "de ce que fait le *sādhaka*".

Maintenant, on s'intéresse au *putraka*[4]. Le *putraka* doit faire "trois parties en moins". [Mais] le *putraka* qui a péché librement, en le voulant, fera les trois quarts[5] du *prāyaścitta* indiqué pour le *sādhaka*. S'il a péché sans le vouloir mais en étant *vratin*, il fera "le tiers en moins", c.-à-d. deux parts – deux fois ce que fait celui à qui s'applique la première convention[6].

"La moitié de [ce que fait] le *putraka*": le *samayin*, pour se libérer des péchés dits ou non dits plus haut[7], doit faire la moitié du *vrata* indiqué pour le *putraka*.

> **127-128a.** Le *mantrin* et son assistant devront faire tous les six mois la [pénitence nommée] "difficile" (*kṛcchra*); ou bien, chaque année, celle qui est commandée par la Lune (*aindava*), ou le *parāka*, ou la "pénitence ardente" (*tapta-kṛcchra*) – ceci, s'ils désirent obtenir le succès sans obstacles. Les trois autres [sortes d'initiés] feront [la même chose], en vue de la libération.

Pour annuler les péchés faits sans qu'il le sache, le *sādhaka* qui désire obtenir les *siddhi* sans obstacles devra, avec son assistant, accomplir une fois tous les six mois le *kṛcchra*. Les trois autres, c.-à-d. le *deśika*, le *putraka* et le *samayin*, feront cela pour atteindre sans obstacles la libération. Ou bien, chaque année, ils feront le *cāndrāyaṇa* ou le *parāka* ou le *taptakṛcchra*.

Les définitions du *kṛcchra, cāndrāyaṇa*, etc., sont à prendre dans d'autres Tantra. On les trouve par ex. dans le *Kiraṇa*:

---

[3] En prenant comme unité le *prāyaścitta* d'un *sādhaka* qui pèche involontairement, on peut dresser le tableau suivant, à double entrée, concernant le *guru*:

guru	asvavaśa	svavaśa
avratin	1	2
vratin	2	3

[4] Le comm. est loin d'être clair. Nous comprenons que N.K. s'arrange, en interprétant *tryaṃśaṃ vinā* de deux façons différentes, pour faire dire au texte, successivement, tous les *prāyaścitta* possibles pour le *putraka*, en envisageant ce dernier dans les situations suivantes: (1) *avratin* et *asvavaśa*; (2) *vratin* et *svavaśa*; (3) *vratin* et *asvavaśa* (ou inversement). Les trois *prāyaścitta* correspondants sont alors comme plus haut dans le rapport 1-3-2.

[5] C'est la seule façon de comprendre *tribhāgaḥ* qui soit compatible avec le reste du comm.

[6] Conjectural. On pourrait lier *prathama-samayin* à ce qui suit, et comprendre que le texte parle du *samayin* qui se trouve dans la première condition envisagée: *avratin* et *asvavaśa*.

[7] Nous ne voyons aucune raison pour lier le dernier *pāda* du *śloka* au seul *samayin*.

> "Trois jours en mangeant une fois [par jour]; trois jours en mangeant ce qui vous est apporté spontanément[1]; trois jours en ne mangeant que le soir; et trois jours de jeûne total: tel est le *kṛcchra*, que l'on appelle aussi '[pénitence] de Prajāpati'."[2]

[Ensuite:]

> "Pendant le demi-mois clair, augmenter chaque jour d'une bouchée; diminuer de même pendant la quinzaine sombre: telle est la règle du *cāndrāyaṇa*."[3]

De même:

> "Un jeûne de douze jours s'appelle *parāka*."[4]

Et encore:

> "Trois jours boire de l'eau chaude; trois jours boire du lait [chaud]; trois jours boire du beurre clarifié chaud; et trois jours, rien: cela est appelé *taptakṛcchra*."[5]

F. *PAVITRĀROHAṆA*

> **128b-129a.** On mentionne un autre rite, que les Deva ont obtenu de Hara grâce à leur ascèse pour parfaire leur propre rituel, et qui est susceptible[1] d'éliminer, pour les [initiés], tous les défauts [des pratiques rituelles].

On mentionne un autre rite, nommé *pavitra*[2], que les Deva ont autrefois reçu de Parameśvara grâce à leur *tapas*, pour "arrondir" leur propre rituel[3], et qui chez eux, les *sādhaka* et les autres, répare tous les "trous" en forme d'omissions à la règle, etc.

> **129b-130.** Au mois de Śrāvaṇa ou au mois qui le précède,

---

[1] C'est la "nourriture non sollicitée": voir *SP1*, pp. 310-312.

[2] *Kir, cp*, 14, 11-12a. Voir aussi Kane, *HDh* IV, pp. 132-133 et 145.

[3] *Kir, ibid.*, 15b-16a. Voir Kane, *HDh* IV, pp. 134-138.

[4] *Kir, ibid.*, 15a. Voir Kane, *HDh* IV, p. 142.

[5] *Kir, ibid.*, 12b-13. Voir Kane, *HDh* IV. p. 138.

[1] Lire *sarvacchidrāpahaḥ* (leçon d'ailleurs retenue par Bhatt dans sa présentation du comm.).

[2] Plus exactement: *pavitrārohaṇa*. Voir la description de ce rituel en *SP2*, ch. I.

[3] Le faire "plein", comme à la ligne 130.

> ou au mois de Nabhasya, il faut parfaire le rite de l'année en offrant un *pavitra* à Śambhu, de la façon qu'on va dire.

Au mois de Śrāvaṇa. Le moment qui est "juste avant" est celui auquel Śrāvaṇa fait suite: Āṣāḍha[1]. [On fera le rite du *pavitra*] le jour de la Pleine Lune, ou le 14ème jour, du mois d'Āṣāḍha. Car il est dit dans le *Maya*: "Le premier jour d'Āṣāḍha..." Le mois de Nabhasya, c'est celui de Bhādrapada[2].

---

[1] Pout la succession des mois, voir *IC*, II, pp. 732-733, colonne intitulée "mois luni-solaires". Cependant, il s'agit ici de mois purement lunaires; ils ont le même nom que ces derniers, mais commencent soit à la P.L., soit à la N.L.

Āṣāḍha précède Śrāvaṇa; Bhādrapada (correspondant au mois védique Nabhasya), le suit.

[2] Ici s'arrêtent tous les mss. utilisés par Bhatt, ainsi que les deux nouveaux transcrits. L'App. III (App. I de Bhatt) fournit le début d'un autre chapitre, probablement le second. En outre, nous connaissons quelques-unes des dernières lignes du traité, celles que cite A. dans sa glose du premier vers de la *vṛtti* de N.K. (Hulin, p. 6):

ityetat kāmikaṃ jñānam āvaptaṃ parameśvarāt /

....

jñānaṃ caitatparaṃ guhyaṃ yad vispaṣṭaṃ jagat traye /
śrotur mṛgendrarūpatvān mṛgendram iti sūribhiḥ //

APPENDICES

APPENDICE I

Guide des Rêves selon le Mṛgendra

Objets vus en rêve	Caractères particuliers de ces objets	Contexte (relation du rêveur à ces objets)	Présage bon(+) ou mauvais(–)	Référence (*śl.* du ch. 8)
Abeilles		rencontrer	–	18b
Alcool		recevoir	+	12b
Âne		monter sur	–	17b
Apsaras		voir	+	14b
Arbres		voir destruction de	–	21a
Arbres	avec fruits ou latex	voir	+	16b
Arc-en-ciel		voir	+	14a
Arcs (*toraṇa*)		voir destruction de	–	21a
Argent		avoir affaire à	+	12a
Armes	divines	recevoir	+	15b
Bannière	d'Indra	voir destruction de	–	21a
Beurre clarifié		recevoir	+	12b
Bosquet	fleuri	voir	+	16b
Boue		enjamber	+	11b
		être immergé dans	–	18a
Bouse de vache		voir l'émission	–	18a
Brâhmane		voir	+	14b
Brouillard	dense	être immergé dans	–	21b
Bruits	de langues, de jointures...	émettre	–	20a
Cadavres		entrer dans	–	20a
Chamelle		monter sur	–	17b
Chants		entendre	–	19b
Char (*vimāna*)		monter sur	+	11a
Cheval		monter sur	+	11a
Cochon		monter sur	–	17b
Corbeaux		rencontrer	–	18b
Corps	courbé	être ainsi	–	17b
Course ou fuite		courir soi-même	–	19b
Danses		voir	–	19b
Dieux		voir	+	14b

Objets vus en rêve	Caractères particuliers de ces objets	Contexte (relation du rêveur à ces objets)	Présage bon(+) ou mauvais(–)	Référence (*śl.* du ch. 8)
Eau	sous n'importe quelle forme	enjamber	+	11b
Éclair		voir	+	14a
Éléphant		monter sur	+	11a
Emblèmes royaux		recevoir	+	13b
		voir disparaître	–	21b
Enclos sacrificiels		voir	+	14b
Étoiles		voir	+	14a
Excréments		en être enduit	+	12b
Femme	interdite	s'unir à elle	+	17a
Fer		rencontrer	–	18b
Feu		acquérir son éclat	+	13b
		avaler ou pénétrer dans	+	15a
Fleurs	bonnes	voir	+	12a
Fosse		tomber dans	–	17b
Frictions d'huile		faire (ou se faire)	–	19b
Fruits	bons	voir	+	12a
Guirlandes	rouges ou noires	porter	–	19a
Homme	vivant	manger	+	13a
Lait		recevoir	+	12b
Lait caillé		recevoir	+	12b
Laque		trouver (ou voir)	–	18b
Lieu sacré		s'y trouver	+	16a
Lion	vivant	manger	+	13a
Lotus	énorme	monter sur son réceptacle	+	16a
Lune		acquérir son éclat	+	13b
		avaler ou pénétrer dans	+	15a
		voir tomber	–	20b
Maison		voir destruction de	–	21a
Mer		boire	+	15a
		dessication	–	20b
Montagne		monter sur	+	11a
		ébranlement de	–	20b
Musique		entendre	–	19b

Objets vus en rêve	Caractères particuliers de ces objets	Contexte (relation du rêveur à ces objets)	Présage bon(+) ou mauvais(–)	Référence (*śl.* du ch. 8)
Nuages	blancs	voir	+	14a
Onguents	rouges ou noirs	porter	–	19a
Or		avoir affaire à	+	12a
Paon		monter sur	+	11a
Pierres précieuses		voir	+	12a
Plaisir sexuel		tenter d'obtenir sans copulation normale	–	22a
Pleurs		pleurer soi-même	+	17a
Poissons		manger	+	13a
Sang		enjamber	+	11b
		boire, être immergé dans	+	13a
Sel		trouver	–	18b
Serpents		rencontrer	–	18b
Siddha		voir	+	14b
Soleil		acquérir son éclat	+	13b
		avaler ou pénétrer dans	+	15a
		voir tomber	–	20b
Sperme		émettre	–	18a
Substances magiques		posséder	+	15b
Taureau		monter sur	+	11a
Tremblement		avoir tendance au	–	20a
Vêtements	rouges ou noirs	porter	–	19a
Viande	cuite	manger	–	22a
Ville		voir destruction de	–	21a
Ville céleste		voir	+	14a

APPENDICE II

Liste des quarante saṃskāra *védiques reconnus par le* Mṛg

N° d'ordre et nom selon le *Mṛg*		Détails ajoutés par le commentateur	
1	*garbhādhāna*		
2	*puṃsavana*		
3	*sīmantonnayana*		
4	*jātakarman*		
5	*nāmakarman*		
6	*niṣkrāma*[2]		
7	*prāśana*		
8	*śikhā (= caula, cūḍā)*		
9	*vrata (= upanayana)*	sont inclus dedans:	
		7 *mekhalāvrata*:	*mekhalā*
			daṇḍa
			ajina
			tryāyuṣa
			sandhyā
			agnyupāsana
			bhikṣā
		7 *caryāvrata:*	*bhūteśa*
			pāśupatya
			gaṇa
			gāṇeśvara
			unmatta
			asidhārā
			gaṇeśa[3]
10 à 13	4 *vedavrata*	liste:	*aiṣṭika*
			dārvika[4]
			bhautika
			saumika

---

1. Voir *kp*, 8, 159b-161 et comm. Liste semblable en *AP*, p. 312 (donnée par BHATT, p. 178, n.1) et surtout *AP*, p. 420-421, où l'on trouvera tous les détails ajoutés au texte du *Mṛg* par N. K. Mêmes détails en *SvT*, 10, 386-412. Le *Gautama Dharma Sūtra* (8, 14-24) semble avoir servi de modèle, sauf pour la fin.

2. Rite absent chez Gautama.

3. *SvT* et *TĀ*: *ghṛteśa.*

4. *SvT*, 10, 395a lit *pārvika*, accepté par Kṣemarāja.

N° d'ordre et nom selon le *Mṛg*		Détails ajoutés par le commentateur	
14	*gokṣaṇa* (= *godāna*)[5]		
15	*pāṇiyogitā* (= *vivāha*)[6]		
16 à 22	7 *pākayajña*	liste:	*aṣṭakā* *pārvaṇī* *śrāddha* *śrāvaṇī* *āgrāyaṇī*[7] *caitrī* *āśvayujī*
23 à 29	7 *haviryajña*	liste:	[*agny*]*ādheya* *agnihotra* *darśa* *paurṇamāsika*[8] *cāturmāsya* *paśubandha* *sautrāmaṇi*
30 à 36	7 *somasaṃstha*	liste:	*agniṣṭoma* *atyagniṣṭoma* *ukthya* *ṣoḍaśika* *vājapeya* *atirātra* *aptoryāma*[9]
37	*sattra*	liste de 11:	*hiraṇyapāda* *hiraṇyatvac* *hiraṇyagarbha* *hiraṇyamedas* *hiraṇyāsthi* *hiraṇyaguhya* *hiraṇyārci* *hiraṇyanābhi* *hiraṇyatālu*

---

[5] Au lieu de *godāna*, Gautama a *snāna*, que son commentateur glose par *samāvartana*.

[6] Aghoraśiva (*AP*, p. 312) et Kṣemarāja (*SvT*, 10, 398a, comm.) précisent que, dans ce *saṃskāra*, rentrent les cinq *mahāyajña* bien connus: *brahmā-*, *pitṛ-*, *deva-*, *manuṣya-* et *bhūta-yajña*. Gautama compte ces cinq séparément et arrive donc ici (puisqu'il n'a pas compté le *niṣkrāma*) au N°19.

[7] *āgrahāyaṇī* pour Gautama.

[8] Bloqué avec *darśa* chez Gautama, qui ajoute *āgrayaṇa* ici.

[9] La liste de Gautama s'arrête ici et compte donc 19 + 21 = 40 *saṃskāra*.

N° d'ordre et nom selon le *Mṛg*		Détails ajoutés par le commentateur	
			hiraṇyaśrotra
			hiraṇyanetra
			+ *aśvamedha*[10]
38	*vanavāsa*		
39	*pārivrājya*		
40	*guṇa* (= *ātmaguṇa*)[11]	*antyeṣṭi*[12] et *guṇa*	
		liste des *guṇa*[13]:	*dayā*
			aspṛhā
			anasūyā
			śānti
			śauca
			maṅgala
			akārpaṇya
			anāyāsa

---

[10] Le texte du *SvT* semble en accord avec ces explications de N. K. Cependant, Kṣemarāja le lit autrement: il lui fait dire (ce qui est déjà l'avis d'Abhinavagupta selon *TĀ*, 15, 504b) que l'*aśvamedha* est le 38ème *saṃskāra*; les deux suivants portent alors les Nos 39 et 40, et l'*antyeṣṭi* n'est pas comptée.

[11] Tel est l'enseignement du *Mṛg*; mais l'association que fait N. K. des *guṇa* et de l'*antyeṣṭi* est faite dans le texte que cite Aghoraśiva (*AP*, p. 420). Cet auteur indique même (*AP*, p. 312) que les *guṇa* sont inclus dans l'*antyeṣṭi*.

[12] L'*antyeṣṭi* n'est pas comptée parmi les *saṃskāra* selon le *SvT*, tel que le lit Kṣemarāja. Selon le *TĀ*, elle rentre dans le *pārivrājya*.

[13] Le *SvT* (10, 409b-411) dissocie les *ātmaguṇa* des 40 *saṃskāra* précédents et arrive ainsi à un total de 48. Par ailleurs, sa liste de *guṇa* diffère de celle de N. K. et d'A. par l'ordre des termes, et *kṣānti* y remplace *śānti*: *dayā, kṣānti, anasūyā, śauca, anāyāsa, maṅgala, akārpaṇya, aspṛhā*, soit exactement la liste de Gautama. Le *TĀ* (15, 505) a presque la même, mais avec *satkṛti* au lieu d'*anāyāsa*.

APPENDICE III

Installation d'un liṅga[1]

... pour compléter cette déclaration: telle est la connexion avec le chapitre[2]. Un *liṅga*, c'est un support (*adhikaraṇa*) pour le culte de Parameśvara. Il est "honoré par les Immortels": ces mots sont destinés à faire savoir que, par l'adoration d'un *liṅga*, les hommes [aussi] peuvent atteindre tel ou tel objet. Car il est dit dans le *Maya*:

> "C'est en adorant le *liṅga* selon la règle que les Āditya, les Vasu, les Rudra et les Ṛṣi à la force immense ont atteint le séjour le plus enviable."

[Un *liṅga* à traits manifestés] est une image (*pratimā*). "[Un *liṅga* à traits] non manifestés" est celui où les différents éléments [du corps divin] n'apparaissent pas. Celui qui est "les deux à la fois", c.-à-d." [à traits] manifestés-et-non-manifestés", est un *liṅga* à visages[3].

... Le *sādhaka* doit faire l'installation [de son *liṅga*] pour lui-même, en vue d'acquérir des *siddhi*. "Par les autres" signifie que le *guru*, c.-à-d. l'*ācārya*, doit installer un *liṅga* s'il en est requis par les autres: *samayin, putraka, sādhaka*, etc. Par l'adjectif "*paraiḥ*" – par d'autres – [on peut aussi comprendre][5] que l'installation d'un *liṅga* peut être effectuée, pour leur propre compte, par [les initiés] autres que le *guru*, à savoir le *sādhaka* et les suivants. Mais pour les quatre [ordres d'initiés], elle peut toujours être faite par l'*ācārya*: tel est le sens de ce passage.

Il distingue les différents *liṅga*:

> [2.] Un *liṅga* établi sur terre peut être en pierre, en métal, en terre, en pierre précieuse ou en bois. Ainsi en a décidé

---

[1] Titre vraisemblable pour le chapitre dont N. R. BHATT a retrouvé ce fragment (son App. I, p. 251) dans un seul de ses mss. Il va sans dire que la traduction provisoire que nous en donnons à titre de curiosité est aussi problématique que l'édition elle-même.

[2] Cette indication, obligatoire dans le comm. du premier *śloka* de chaque chapitre, prouve que nous lisons ici le comm. au *śl.* 1. Le chapitre antérieur, avec lequel se fait la liaison, pourrait être le ch. 1 du *caryāpāda*, où il était question, à propos du *sādhaka*, de l'installation d'un *liṅga* (voir *śl.* 97a). Le fragment actuel représenterait alors le début du ch. 2 de ce même *caryāpāda*.

[3] Classification tripartite bien connue. Voir par ex. *Mayamata*, 33, 1-2a.

[4] Voir *cp.* 1, 97a.

[5] N.K. donne ici une seconde interprétation du mot *paraiḥ* que contenait le *śloka* manquant. Elle est *a priori* plus vraisemblable que la précédente.

> l'Omniscient, aussi bien pour [l'adepte] qui vise les jouissances que pour l'autre.

Ce *liṅga* convient pour le culte de celui qui vise les jouissances, mais aussi pour celui de l'autre, du Muni. Car (?) de Celui qui possède l'Omniscience procède la Toute-Puissance (?)[6].

On considère en général comme bons les *liṅga* faits de ces matériaux divers que sont la pierre, le métal, la terre, les pierres précieuses et le bois. Dans quelques ouvrages cependant, on dit que [le *liṅga*] pourra être fait avec tout autre matériau dont l'usage est enseigné dans son propre traité.

On donne en premier lieu les mesures des *liṅga* de pierre précieuse, qui sont les plus importants[7]:

> [3a.] Un [*liṅga* de pierre précieuse aura d'un doigt à deux coudées [de haut]; il ne doit pas être plus grand que cela.

On fera un *liṅga* de pierre précieuse [en lui donnant une dimension] qui va d'un *aṅgula* à 24 *aṅgula*[8]. Mais "pas plus grand que cela". Prendre "*para*" dans le sens de "qui dépasse". Cette interdiction concerne le seul dépassement; car[9] même les *liṅga* plus petits qu'un doigt permettent de réussir:

> "Pour les *siddhi*, on approuve même [les *liṅga*] à partir de la grosseur d'un jujube...[10]. Insignifiant en dimension (?), la vertu [d'un tel *liṅga*] est en effet puissante et détruit tous les maux."

C'est ainsi que le *Maya* et d'autres ouvrages enseignent [l'usage de *liṅga*] de longueur inférieure à un doigt.

Quant à la règle que donnent le *Kiraṇa* et d'autres traités:

> "Un *liṅga* de pierre précieuse aura d'un doigt à un empan; pas plus"[11],

---

[6] Faut-il lire *akhilakartṛtva-*? Et quel est le sens de cette phrase?

[7] Pour les *sādhaka* – ce qui donne l'esprit du passage que nous lisons.

[8] Le *hasta* mesurant 24 *aṅgula*, il faut certainement lire le début du *śloka* comme suit: *ekāṅgulādihastānta*. La ligne du *Kir* citée plus loin limite la longueur à un *vitasti*, c.-à-d. 12 *aṅgula*.

[9] Nous lisons: *yasmāt*.

[10] Le texte tel qu'il est imprimé se lirait: "à partir de la grosseur du jujube mentionnée par (?) l'Atharva-Veda". Nous ne savons pas de quoi il s'agit.

[11] *Kir, cp*, 21, 46 (avec deux fautes dans le texte publié à Devakoṭṭai). Même chose dans l'*UKām*, 37, 61b:

aṅgulādi-vitastyantaṃ ratnaliṅgaṃ dvijottamāḥ/

elle concerne la mesure obligatoire du *liṅga* destiné au *sādhaka*[12]. Il ne faut pas comprendre qu'elle s'applique à tous les *liṅga*.

Il indique les mesures des *liṅga* de métal et des suivants:

> **[3b.]** Les *liṅga* de fer, etc. ont d'une main à six coudées. Avec le bois, on en fait de trois sortes...

---

[12] Interprétation peu convaincante, et qui contredit les déclarations du *Maya* citées plus haut.

APPENDICE IV

Corrections à apporter au texte sanskrit

Avertissement:

1) Les corrections apportées par l'éditeur, N. R. Bhatt, dans son *Addenda e Errata* (pp. 326-327) ont été prises en considération; elles ne sont pa répétées ici.
2) Les corrections suggérées sont toutes justifiées dans les notes qui accompagnent la traduction des fragments où elles interviennent. Elles ont été dans leur grande majorité, approuvées par N. R. Bhatt. Voir aussi l'Introduction.
3) Toute correction qui ne repose pas entièrement sur les leçons – éventuellement combinées – des mss. du *Mṛg*, ou des citations du *Mṛg* trouvées dan d'autres ouvrages, sont signalées par un astérisque; les mots ajoutés sont mi entre parenthèses.
4) Le signe (p) dans la 3ème colonne indique que la ligne du commentaire est à compter, non à partir du début de ce dernier, mais à partir du haut de la page mentionnée dans la colonne 1.

Page de l'éd.	chapitre et *śloka*	ligne du comm.	au lieu de	lire
	kp, I			
2	2	5	abhidheyā tadanu gāyatrī	abhidheyānugāyatrī *ou* abhideyān anugāyantī
3	3	2	prativargam	prativarṇam*
	4a	3	brahmāṅga-	rakṣāṅga-
5	9a		vauṣad huṃ vaṣaḍ	vaṣaḍ huṃ vauṣaḍ
	II			
15	27	6	hṛdā	mṛdā
	III			
25	19b		pūjayet	pūrvavat
29	31	5-6	mantrātmanaś ca pṛthag-	mantrasya cātmano'pṛthag-*
	33a		āyuta-	āyudha-*
32	39b	6	pūjādhyāyana-	pūjādhyāna-
33	42	8	tat tasmāt	tat
	43	2	stimitatā/	stimitatā

Page de l'éd.	chapitre et *śloka*	ligne du comm.	au lieu de	lire
		2	niścalarūpatvād	niścalarūpatvād/
		4	sthitinimittam/	sthitinimittam
		4	°ādikṛte	°ādikṛte/
	44ab$_1$	intr.	vāmadevatya	vāmadevasya
34	*id.*	1	puṃso'vamatya yo	puṃso vamatyadho
	47a		rakta-	raktaṃ
35	49ab$_1$	2	karmaṣu	karmaṣu/
36	50-54a	1	bhūtavarga-	bhūtasarga-
	V			
46	4b		eṣā jātasya	eṣājatasya
48	6	3 (p)	aparāśritadvaya-	aparāśridvaya-
		10 (p)	āvaśa-	āveśa-
	8a		'pi vā	mithas
	VI			
54	8a		pratyā-	patyā-
55	9a	6	astragarbha-	agnigarbha-
60	20-21	3	haṃ hiṃ	hūṃ hīṃ
61	22b-23	1 (p)	vā sthāpya	'vasthāpya
62	28	4	śruteḥ/	śruteḥ
63	30	2	pūrṇāhutyante	pūrṇāhutyantam
		3	*id.*	*id.*
64	32	1	aśuddhasya mṛd-	aśuddhasya kuṇḍasya mṛd-
67	37-39	2 (p)	daṇḍasya	daṇḍas syāt
		18 (p)	nāladaṇḍaṃ	nāḍīdaṇḍam
70	44	14	tatra tu	na tu
73	52a	1	karmaṇyupa-	karmāntaropa-
76	61b-62a	2	kusumaphalādi-	kusumatvakphalāni
		2	viśiṣṭatve sati kāryāṇi siddhāni	viśiṣṭetikartavyatā(?) siddhāni
	VII			
84	2	2 (p)	tīrthamayaṃ śubham	tīrtham arindana
93	24b		kartary-	karkary-
	24-25a	2	kartary-	karkary-
94	25b	1	kartarī-	karkarī-
96	36	6	kuṇḍāntara-	kuṇḍokta-
	37b		varmapūtena	varmabhūtena

Page de l'éd.	chapitre et *śloka*	ligne du comm.	au lieu de	lire
97	37-40	9	nidadhyāt	pidadhyāt
98	44a		ardhe	arthe
	45a		ghaṭikā	khaṭikā
99	44-45	1	saṃhitān	sahitān
		3	ardhe	arthe
		4	ghaṭikā... ghaṭikā	khaṭikā... khaṭikā
100	49a		kartarī	karkarī
	49-50	4	kartarī	karkarī
102	59b		yutaḥ	yutaṁ
103	62b		śivīkṛta-	śivīkṛtam
	62	2	śivīkṛtena	śivīkṛtya
107	73b-74a	4	ata eva	ata eva ca
109	79b		ārūḍhaṃ	ārūdha-
	79b-80a	1	avasthitaṃ	avasthita-
		2	jñānaśakti-	jñānakriyāśakti-
111	82b-84a	3 (p)	pāśatvam/	pāśatvam
		4 (p)	pāśayanti	pāśayanti/
115	98a		pathe	pathā
	97b-98a	2	pathe iti	patheti
116	103		japet	japan
118	104	1 (p)	ghaṭikā	khaṭikā
	VIII			
119	1a		sādhanī	sādhanaṃ
126	18b		°gāgagamaḥ	°gāgamaḥ
128	25b		vartitā	kartitā
	25b-26a	1	vartitam	kartitam
		6	mṛttālādeḥ[1]	makkolādeḥ*
129	28	4	daladalāgrādi-	dalādi-
130	30a		anupānataḥ	anupātataḥ*
	30	3	kesara-	kesarādi-
132	37b-38	2	sudhāṃśu-	sudhārasa-
134	41	1	prāgādi ādyā	prāgityādyā
137	51b		puṇyau	pūjyau
			vidyādavuktavad bahiḥ//	bahir bindvādiṣūktavat//
138	47b-51	5 (p)	pīṭhaṃ ṣoḍaśāṅgulamānakaṃ	(sa)pīṭhaṣoḍaśāṅgulamānaka-(padmayuktaṃ)

---

[1] Voir Errata de l'éd. crit.

Page de l'éd.	chapitre et *śloka*	ligne du comm.	au lieu de	lire
		5 (p)	vīthīdvāradvayāntarita-	vīthīdvayāntarita-
144	71b-72	1	kalāyāṃ pṛthvyādiparamaśivāntaṃ	asyāṃ kalāyāṃ sarvam antargatatvena sthitaṃ etāsu (kalāsu) pṛthvyādiparamaśivatattvāntaṃ
		2	teṣu	tattveṣu
			bhuvanāntāny-	bhuvanāntāni bhuvanāny-
		3	bhuvaneṣu vaiśva-	bhuvanānāṃ sarvavyāpikatayā svanāḍyā sandhānaṃ kuryāt, vaiśva-
			tāṃ nāḍīṃ	svanāḍīṃ
		4	paravyāptāva-	paravyāptyava-
			sarvātmakatattva-	sarvātmakatva-
	74a			*ligne à supprimer*
	73-74	2	[kalānāṃ ca tathā]	kalānāṃ ca [tathā]
146	78-79	10	śraddhātmikatve	ādhyātmikatve
		12	/triṣu	triṣu
		15	padābjāva-	padāva-
148	84	4	mandamandatara-	mandatara-
		5	bhavati	(na) bhavati
150	89a	3	yukto' to	uktaḥ/ato
153	95	1	janakadhārakaṃ	janakaṃ dhārakaṃ
155	101b		balaṃ vyaktir	balavyaktir
156	105b-106	1	citaṃ	citiṃ
162	124b		nidhāyānyasya pāṇau tāṃ svayaṃ	kiñcidādhāyānyapāṇau snātas
	123b-125a	3	kṛtasnānasya	kṛtasnānas snātasya
	125b-126a	2	pāśacchedasya tvad-	pāśacchedāditvad-
165	131-132	1 (p)	prānteṣu	prānte
167	136b		satkarma-	saddharma-
	136b-137a	2	ucyamāna... śaktānām	*supprimer*
		3	satkarma-	saddharma-
169	143b		bhūtvā	kṛtvā*
170	144-145a	5	tad vibhogataḥ	taddhi bhogataḥ
171	148a		sādhake	sādhyake
	145b-148	3	sādhakarūpaḥ	sādhyakarūpaḥ
		10	bhūyaḥ	bhūyo bhūyaḥ
174	153-154a	1 (p)	sakalānāṃ	saṅkalanāt*
175	156b		kṛtāḥ	kṛte

Page de l'éd.	chapitre et *śloka*	ligne du comm.	au lieu de	lire
175	157b		muktvā	matvā
176	157b-158a	2 (p)	pratibandhaka-	pratibandhakatva-
		3 (p)	śuddhanivṛtti-	śuddhaṃ nivṛtta-*
		11 (p)	sādhva-	śodhya-
177	158b-159a	5 (p)	buddhibhāgaṃ	budhṇabhāgaṃ
		9 (p)	brahmāṇḍāntam	brahmāntam
180	164-165	3	vācikakāyika-	kāyikavācika-
183	170b-173a	4	ca bhakṣaṇaṃ dānaṃ	ca dānabhogau/tathā īśasve sivadravye ca śabde ca īśvaravyapadeśe yo'dhikṛtas caṇḍanāthas tasya sambandhino balisrajāṃ ca laṅghanaṃ bhakṣaṇaṃ dānaṃ
187	181b-186a	16 (p)	aruṇadeha-	aruṇādicchāyā deha-
195	213-214a	2	samayahoma-	samagrahoma-
202	236b-238a	2	sādhakānāṃ san-	sādhakānusan-
	238b-240a	intr.	anuprakaraṇe	aṇuprakaraṇe
204	242b-243	2 (p)	'pi nyaset	vinyaset
205	244	4 (p)	śuddhyādi-	siddhyādi-
	cp, I			
207	1	1	sādhāraṇācāra-	sādhāraṇāsādhāraṇācāra-
209	7	2	miśreṇa	miśreṇa vā
214	20-21a	2	[aṣṭakādiṣu]	aṣṭakādiṣu
215	23-24	1	ārdrā... antaritānām	ādyā... āghrātānām
216	27	4	brāhmaṇajāti-	brāhmaṇādijāti-
218	31-33	3-4	prākaraṇikasūtrādhikārakam	karaṇīsūtrādikārakam
224	50b-51a	9 (p)	saṅgrahasva-	saṅgrahas sva-
227	60b	1	pratyahaṃ vimarśanāt	pratyavamarśanāt
229	65b		mantrādiṣu	mantryādiṣu
240	102b		grāma-	dhāma-
243	109b		kasthāne	tatsthāne*
	109	4	kasthāne	tatsthāne
		7	kasthāne	tatsthāne
244	112-113	4	kasthāne	tatsthāne
245	114b		saṅkrame	saṅkare
246	118b-119a	1	nyāyena	nyāyena/

Page de l'éd.	chapitre et *śloka*	ligne du comm.	au lieu de	lire
247	122a		jātāṃhaso hṛtam	jātāṃhasāhṛtam
	122	1	yogino'nu-	yoginānu-
	123-124	1	sakhyād aneka-	sakhyāneka-
249	128b		sarvacchidraharas	sarvacchidrāpahas

OUVRAGES CITÉS DANS LE TEXTE ET DANS LE COMMENTAIRE

**Asitāṅgādi*
[*Ṛgveda, khila*]
Kāmika
Kāmikādi (28 traités)
Kālottara
Kiraṇa
**Caṇḍāsidhārādi*
Jayadrathādhikāra
Tattvasaṅgraha
**Trotalādi*
Niśvāsottara
Parākhya
Pārameśvara
Pauṣkara
Mataṅga
Maya
Mahābhārata
Mālinītantra, -vijaya
Yogayājñavalkīya
Rurusaṃhitā
Rauravasaṃhitā
[*Laghujātaka* (ou *Bṛhad-*)]
Vāsiṣṭha[*dharmaśāstra*]
**Sanmohādi*
Sarvasrotasaṅgraha
Stotrāvalī
Smṛti
Svatantra
Svāyambhuva
Haṃsatantra
Haṃsapārameśvara

Voir l'Index pour les références.
L'astérisque indique que l'ouvrage est cité dans le texte.

BIBLIOGRAPHIE

(Ouvrages cités en notes)

I. Āgama

A) Publiés:

Ajitāgama, éd. crit. par N. R. Bhatt, Publ. IFI No. 24, Pondichéry, vol. I 1964, vol. II 1967.

Kāmikāgama (*Pūrva-* et *Uttara-*), CivañāNapotayantraçālai, Cintātripēṭṭai, Madras 1909; gr.[1]

—, réédition (*Pūrva-*), Śrī C. Svāmināthaśivācāryaiḥ prakāśitaḥ, Dakṣiṇabhāratārcakasaṅghaḥ, Madras 1975. Préface en sanskrit de N. R. Bhatt.

Kāraṇāgama (*Pūrva-*), CivañāNapotayantraçālai, Cintātripēṭṭai, Madras *kali* 5023 (1921); gr.

— (*Uttara-*), même éditeur, *kali* 5029 (1927); gr.

Kiraṇāgama, Śivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha, Devakoṭṭai 1932; gr.

—, éd. crit. et trad. italienne du *vidyāpāda* par M. P. Vivanti, suppl. No. 3 aux *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, vol. 35 (1975), fasc. 2, Napoli 1975.

Pauṣkarāgama (*jñānapāda*), CivañāNapotayantraçālai, Cintātripēṭṭai, Madras, *kali* 4992 (1892); gr.

— (*Jñānapāda*), avec le comm. d'Umāpatiśivācārya, Cidambaram 1925; gr.

Makuṭāgama (même éditeur que le *Kāmikāgama* de 1975), Madras 1977; gr.

Mataṅgapārameśvarāgama (*Vidyāpāda*), Śivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha, Devakoṭṭai 1924.

— (*Vidyāpāda*), avec le comm. de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, éd. crit. par N. R. Bhatt, Publ. IFI No. 56, Pondichéry 1977.

— (*Kriyāpāda, Yogapāda* et *Caryāpāda*), avec le comm. de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, éd. crit. par N. R. Bhatt, Publ. IFI No. 65, Pondichéry 1982.

Mṛgendrāgama (*Vidyāpāda* et *Yogapāda*), avec la *vṛtti* de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha et la *dīpikā* d' Aghoraśivācārya, Śivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha, Devakoṭṭai 1928.

— (*Vidyāpāda* et *Yogapāda*), sous le titre de *Śrī Mṛgendra Tantram*, avec la seule *vṛtti* de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, KSTS No. 50, Srinagar-Bombay 1930.

— (*Kriyāpāda* et *Caryāpāda*), avec le comm. de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, éd. crit. par N. R. Bhatt, Publ. IFI No. 23, Pondichéry 1962.

— (Sections de la Doctrine et du Yoga), avec la *vṛtti* de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha et la *dīpikā* d'Aghoraśivācārya, trad. par Michel Hulin, Publ. de l'IFI No. 63, Pondichéry 1980.

Rauravāgama, éd. crit. par N. R. Bhatt, Publ. IFI No. 18, Pondichéry, vol. I, 1961, vol. II, 1972.

Rauravottarāgama, éd. crit. par N. R. Bhatt, Publ. IFI No. 66, Pondichéry 1983.

Vātulaśuddhākhya, avec comm., CivañāNapotayantraçālai, Cintātripēṭṭai, Madras, *kali* 5013 (1912); gr.

---

[1] Écriture *grantha*. Le reste est en *nāgarī*.

— (titre: *Āgamarahasyam*), Śrī Manonmanīgranthamālā-6, Bangalore 1958.

Sārdhatriśatikālottarāgama, avec le comm. de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, éd. crit. par N. R. Bhatt, Publ. IFI No. 61, Pondichéry 1979.

Suprabhedhāgama, CivañāNapotayantraçālai, Cintātripēṭṭai, Madras, *kali* 5030 (1928); gr.

B) Non publiés, mss. ou transcrits appartenant à l'IFI:

Acintyaviśvasādākhya: T. 7, 8, 100 et 152.

Dīptāgama: T. 15 et 16.

Niśvāsakārikā: T. 17.

Sūkṣmasvāyambhuvāgama: T. 192.

II. *Traités du Śaiva-Siddhānta*

Aghoraśivācāryapaddhati: voir *Kriyākramadyotikā*.

Aṣṭaprakaraṇa, Śivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha, 2 vol., Devakoṭṭai 1923 et 1925.
Vol.I : *Tattvaprakāśika* de Bhojadeva, comm. d'Aghoraśivācārya (A.).
Tattvasaṅgraha de Sadyojyoti, comm. d'A.
Tattvatrayanirṇaya de Sadyojyoti, comm. d'A.
Vol.II: *Ratnatraya* de Śrīkaṇṭha, comm. d'A.
Bhogakārikā de Sadyojyoti, comm. d'A.
Nādakārikā de Rāmakaṇṭha, comm. d'A.
Mokṣakārikā de Sadyojyoti, comm. de Rāmakaṇṭha.
Paramokṣanirāsakārikā de Sadyojyoti, comm. id.

Īśānaśivagurudevapaddhati, par Īśānaśivagurudeva, éd. Gaṇapati Sāstrī, Trivandrum Sanskrit Series, 4 vol., Trivandrum 1920 à 1925.

Īśānaśivācāryapaddhati (*Śivārcanavidhi, Parārthanityapūjāvidhi*), par Īśānaśivācārya, Kumbhakonam 1912; gr.

Kriyākramadyotikā, par Aghoraśivācārya, avec le comm. (*Prabhā*) de Nirmalamaṇi, Cidambaram 1927; gr.

Kriyādīpikā, par Jñānaśivācārya, Vittiyānupālanayantiraçālai, Madras 1929; gr.

Jñānaratnāvalī, par Jñānaśivācārya: IFI, T. 231.

Tatvaprakāśa, de Bhojadeva: voir *Aṣṭaprakaraṇa*.

—, trad. française par P. S. Filliozat, JA, t. CCIX (1971), pp. 247-295.

Tattvasaṅgraha, par Sadyojyoti: voir *id.*

Mokṣakārikā, *id.*: voir *id.*

Ratnatraya, par Śrīkaṇṭha: voir *id.*

Śataratnasaṅgraha par Umāpatiśivācārya, éd. Pandit Panchanan Sastri, Tantrik Texts No. 22, Calcutta 1944.

—, Sarasvatī Mahāl Granthālaya, éd. Sundareśaśivācārya, Tanjore 1976.

—, trad. anglaise par P. Thirugnanasambandham, University of Madras, Madras 1973.

Śivārcanacandrikā, par Appayadīkṣita, Śivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha, Devakoṭṭai 1922.

Siddhāntaśekhara, par Viśvanātha, Manonmanīgranthamālā-20, Bangalore 1971.

Siddhāntasārāvalī, par Trilocanaśivācārya, avec le comm. d'Anantaśambhu, Bull. of the Government Oriental Manuscripts Library, No. XVII à XX, Madras, 1965 à 1972.

Somaśambhupaddhati, par Somaśambhu, Śivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha, Devakoṭṭai 1931.

—, (sous le titre de *Karmakāṇḍakramāvalī*), KSTS No. 73, Srinagar 1947.

—, édition et trad. par Hélène Brunner-Lachaux, Publ. IFI No. 25, 3 vol. parus, Pondichéry 1963, 1968, 1977.

III. *Autres sources indiennes*

Agni-Purāṇa, Kashi Sanskrit Series No. 174, Varanasi 1966.

Gandharva-Tantra, éd. Ram Chandra Kak and Harabhatta Shastri, Srinagar 1934.

Gautama-Dharmasūtra, avec le comm. de Haradatta, Poona 1910.

Tantrāloka, d'Abhinavagupta, avec le comm. de Jayaratha, KSTS, 12 vol., Srinagar-Bombay 1918 à 1938.

Netra-Tantra, avec le comm. de Kṣemarāja, KSTS, 2 vol., Srinagar-Bombay, 1926 et 1939.

Pañcasiddhāntikā, trad. G. Thibaut et S. Dvivedī, The Chowkhamba Sanskrit Studies vol. LXVIII, Varanasi 1968 (2ème éd.).

Bṛhat-Saṃhitā, par Varāhamihira, éd. et trad. par Subrahmanya Sastri, 2 vol., Bangalore 1947.

Manusmṛti, Nirṇayasāgara Press, Bombay 1946.

Mayamata, éd. crit. et trad. par Bruno Dagens, Publ. IFI No. 40, 2 vol., Pondichéry 1970 et 1976.

Mahābhārata, éd. Chitrashala Press, Poona, 1929-1933.

Mālinīvijayottara-Tantra, KSTS No. 37, Srinagar 1922.

Yogasūtra, avec les comm. de Vyāsa, Vācaspatimiśra et Vijñānabhikṣu, Kashi Sanskrit Series No. 110, Varanasi 1935.

—, avec le comm. de Bhojadeva, Bharatīyavidyāprakāśana, Varanasi, s.d.

Vāmana-Purāṇa, avec trad. anglaise, All India Kashiraj Trust, Varanasi 1968.

Śāradātilaka, par Lakṣmaṇadeśika, avec le comm. (*Padārthādarśa*) de Rāghavabhaṭṭa, Kashi Sanskrit Granthamālā No. 107, Varanasi 1963.

Sarvadarśanasaṅgraha (ch. 7: *śaivadarśana*), trad. par Hélène Brunner: voir sous Brunner.

Svacchànda-Tantra, avec le comm. (*Uddyota*) de Kṣemarāja, KSTS, 6 vol. (7 tomes), Srinagar-Bombay 1921 à 1943.

IV. *Études*

Adicéam, M. E.: *Contribution à l'étude d'AiyaNar-Śāstā*, Publ. IFI No. 32, Pondichéry 1967.

Acharya, P. K.: An Encyclopaedia of Hindu Architecture, Manasara Series vol. VII, Oxford University Press, 1946.

Bhatt, N. R.: voir *Ajita-, Kāmika-, Mataṅgapārameśvara-, Mṛgendra-, Raurava-, Rauravottara-, Sārdhatriśatikālottarāgama.*

Brunner, Hélène: 1963, 1968, 1977: voir *Somaśambhupaddhati.*

1964: "Les catégories sociales védiques dans le śivaïsme du Sud", *JA*, Paris.

1975: "Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du Sud", *JA*, Paris.

1981 a: "Le Śaiva-Siddhānta, "essence" du Veda", *Indologica Taurinensia* vol. VIII-IX (1980-1981), Torino.

1981 b: "Un chapitre du *Sarvadarśanasaṅgraha*: le *śaivadarśana*", *Tantric and Taoist Studies in honour of R. A. Stein*, ed. by M. Strickmann, vol. 1, Bruxelles 1981 (paru en 1983), pp. 96-140.

1982: "Différentes acceptions du terme 'śaiva' dans la littérature âgamique du Sud de l'Inde" (trad. espagnole), *Proceedings of the XXXth International Congress of Human Sciences in Asia and North-Africa held in Mexico City in 1976* (ed. Graciela de la Lama), Mexico City 1982, 3 vol.

Caland et Henry: *L'Agniṣṭoma*, Paris 1906.

Dagens, Bruno: 1970 et 1976: voir sous *Mayamata.*

1977: "Analyse du Pūrvakāmikāgama" (trad. de la Préface sanskrite donnée par N. R. Bhatt pour l'édition de 1975), *Bull. EFEO*, Paris.

Filliozat, Jean: 1937: *Le Kumāratantra de Rāvaṇa...*, Cahiers de la Société Asiatique, Paris.

1961: "Les Āgama çivaïtes", Introduction au *Rauravāgama*, éd. crit. par N. R. Bhatt.

Filliozat, P.-S.: voir sous *Tattvaprakāśa.*

Gnoli, Raniero: *Luce delle Sacre Scritture* (Tantrāloka), Turin 1972.

Goudriaan, Teun and Gupta, Sanjukta: *Hindu Tantric and Śākta Literature*, A History of Indian Literature, vol. II, fasc. 2, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1981.

Hulin, Michel: voir sous *Mṛgendrāgama.*

Joshi, R. V.: *Le Rituel de la dévotion kṛṣṇaïte*, Publ. IFI No. 17, Pondichéry 1959. Préface par Jean Filliozat.

Kane, P. V.: *History of Dharmaśāstra*, Government Oriental Series, class B, No. 6, Bandharkar Oriental Research Institute, 5 vol, Poona 1930-1962.

Liebert, Gösta: *Iconographic Dictionary of the Indian Religions*, Studies in South Asian Culture vol. V, Brill, Leiden 1976.

Majumdar, G. P.: *Vanaspati*, Calcuta 1927.

Oberhammer, Gerhard: *Strukturen yogischer Meditation*, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Heft 13, Wien 1977.

Om Prakash: *Food and Drinks in Ancient India*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi 1961.

Padoux, André: 1964: *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole dans certains textes tantriques*, Publ. de l'ICI, fasc. 24, Paris.

1978: "Contributions à l'étude du Mantraśāstra", I: La sélection des *mantra, Bull. EFEO*, t. LXV, Paris.

1980: "Contributions à l'étude du Mantraśāstra", II: *nyāsa*: l'imposition rituelle des *mantra, Bull. EFEO*, t. LXVII, Paris.

Pandey, K. C.: *Bhaskarī Vol. III*, The Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts, No. 84, Lucknow 1954.

Abhinavagupta, The Chowkhamba Sanskrit Studies, Vol. I, Varanasi 1936, 1963.

Raghu Vira, "Implements and vessels used in Vedic Sacrifice", *JRAS* 1934.

Rao, Gopinath T. A.: *Elements of Hindu Iconography*, 2ème éd., Motilal Banarsidas, 2 vol. (4 tomes), Delhi 1968.

Renou, Louis et Filliozat, Jean: *L'Inde Classique, Manuel des Etudes indiennes*, tome I, Payot, Paris 1947; tome II, EFEO, Hanoi 1953.

Sastri, H. Krishna: *South Indian Images of Gods and Goddesses*, Bhartiya Publishing House, Varanasi, éd. de 1974.

Sharma, P. V., *Dravyaguṇa-vijñāna*, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi (spécialement vol. II, 4ème éd. 1978 et vol. V, 1981).

Zvelebil, K. V.: *Tamil Literature*, A History of Indian Literature, vol. X, fasc. 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1974.

INDEX

Avertissement

L'Index concerne le texte du *Mṛg* et de son comm., mais pas nos propres notes.

1. *Chiffres*

a) À l'intérieur de chaque section (*kp* ou *cp*), les nombres renvoient aux chapitres (chiffres romains) et aux *śloka* (chiffres arabes), ce qui permet de se reporter indifféremment au texte sanskrit ou à la traduction; mais, dans ce dernier cas, il faudra souvent chercher le terme sous son équivalent français.

b) Les chiffres en caractères gras attirent l'attention sur les mots (ou leurs syn.: voir sous 2,d) qui se trouvent dans le texte même du *Mṛg*, que ces derniers soient ou non repris dans la glose de N.K.; les autres renvoient au comm. de N.K. sur le *śloka* ou demi-*śloka* désigné.

c) Les deux lignes d'un *śl.* ne sont distinguées (par les lettres *a* ou *b*) que si le comm. les sépare. Dans tous les autres cas, la référence est au *śl.* entier.

d) Un astérisque signale à l'attention les mots que l'on ne trouvera pas dans le texte imprimé, mais dans les leçons que nous lui substituons, selon App. IV. (Noter qu'il a dès lors une signification différente de celle qu'il a dans cet App. IV.)

e) Les nombres entre crochets indiquent les passages où le terme attendu n'apparaît pas, bien que le texte ou le comm. traitent de la chose qu'il désigne.

2. *Mots*

a) Les caractères italiques sont réservés aux titres d'ouvrages (ex.: *Kāmika*) ou à des listes implicites (du type *Kāmikādi*). Il s'agit des seuls ouvrages cités par le texte ou le comm.

b) Les grandes capitales désignent des *mantra*, par le nom sous lequel ils sont connus. Il ne s'agit pas des mots qui composent éventuellement ce *mantra*. Ex.: HṚD signifie "*mantra* du Cœur", c.-à-d., le plus souvent, le seul *bīja* HĀṂ.

c) Sauf dans quelques cas exceptionnels où ils sont relevés indépendamment, les verbes sont à chercher sous le substantif associé le plus courant; par ex. ā- √*kṛṣ* sous ākarṣaṇa; √ hu sous āhuti et homa.

d) Les syn. usuels sont groupés sous le plus courant, ou sous celui que le texte utilise de préférence. Ils sont séparés dans les cas suivants: si la synonymie n'est pas évidente, ou si elle est partielle (ex.: āṇavamala et tamas; aṇu et mantra); et si l'on a voulu attirer l'attention sur une particularité du vocabulaire du *Mṛg* (qui préfère Dṛkśakti à Jñānaśakti, etc.). Dans ces derniers cas, un système de renvois corrige la dispersion.

e) Les équivalents latins des noms des plantes sont presque toujours empruntés au *Dravyaguṇa-vijñāna*, de P. V. Sharma (Vol. II ou V). On sait qu'en de nombreux cas ces identifications sont incertaines.

f) Les termes qui apparaissent dans la description des rêves ne sont pas portés dans l'Index. Se reporter à l'App. I.

g) Abréviations spéciales à l'Index: n. = nom; ép. = épithète; sing. = singulier; pl. = pluriel.

A

aṃśa (d'une divinité): kp, VIII, 141.
aṃśa (= aṅgula); kp, VI, **41a**.
aṃśa, skandha (du Dieu): kp, III, **8**, **50**.
aṃśuka: voir vasas.
aṃhas: cp, I, **122**. Cf. agha, pāpa.
akaṣṭapada: kp, VIII, **148**.
akṣa (*Terminalia bellirica* Roxb.): cp, I, **13**.
akṣapāṭa (dans un *kuṇḍa*): kp, VI, **4**.
akṣamālā (tenu par Sadāśiva): kp, III, **53**. Cf. akṣasūtra.
akṣara (= varṇa): kp, I, **10**.
akṣara (= OṂ): kp, I, **2**; VIII, 134. Cf. oṃkāra.
akṣata: kp, VIII, **229a**; cp, I, 10.
akṣasūtra: kp, VII, **11**; VIII, **206**; cp, I, 18, **93**. Accidents le concernant: cp, I, **115-118a**. Cf. akṣamālā.
agaru (*Aquilaria agallocha* Roxb.): kp, III, 15b; VI, 74a; VIII, 191, **196**.
Agni, ou Anala, Citrāvasu, Citrāṃśu, Jātavedas, Vahni: *passim*. Caractères d'un bon feu: kp, VI, **60-68a**. Cf. vahnimaṇḍala.
Agni et Soma: kp, VI, **24b-25a**.
agnikārya: kp, V, **18**; VI, *passim*; VII, **43**; VIII, 55.
agnigarbha: kp, VI, 9a*.
agnitarpaṇa: kp, VII, 1; VIII, **211**, 238b.
agnīṣomātmaka (dit des *āghāra*): kp, VII, **42**.
agha: kp, II, **13a**, 14. Cf. aṃhas, pāpa.
aghamarṣa: kp, II, **14**, 15.
Aghora (un des cinq Brahman), ou Ghora, Tṛtīya, Bahurūpa: kp, III, **17**, **43**, 46; IV, **2**; V, **6**; VI, 12a; VII, 78; VIII, **223**, 227; cp, I, 109, 112, 121.
AGHORA, ou GHORA, ASITĀṄGA, BAHURŪPA (usage): kp, II, **7**, **23**; III, **8**; VI, 19; VII, 51, **97a**; VIII, **23b**, **110**, **194**; cp. I, **108**.
aṅkura (dans les Vases): voir cūta.
aṅga (de l'homme): voir gātra.
aṅga (de la *dīkṣā*): kp, VIII, **84-86**.
aṅga (de la *pūjā*): voir arcāṅga, pūjāṅga, yajanāṅga.
aṅga (caractéristiques apparentes du Dieu): kp, III, **6a**.
Aṅga (de Śiva: cinq ou six): kp, I, **4a**, 9; II, 15, 22a; III, **3**, **13**, 20; VI, 28; VII, **23**; VIII, 60, 79; cp, I, 121.
Aṅga (de Caṇḍeśvara): kp, I, 9, **10**.
Aṅga (du Sādhya): kp, IV, **4**.
aṅganyāsa: kp, III, 10, 20.
aṅgamantra: kp, II, 29a; III, 28; VII, 69.
aṅgavat, aṅgin (dit de Śiva ou d'un autre Dieu): kp, II, **25**; IV, **4**; VII, **23**. Voir sāṅga [-Śiva].
aṅgavīthī: kp, VIII, 43.
aṅgasaṃskāra (= snānādi): cp, I, **69**.
aṅgahīnatva (du rituel): kp, VIII, **115b**. Cf. vaikalya.
aṅgahīnatva (de l'homme): voir vikala.
aṅgāra: kp, VIII, **40**.
aṅgula (comme mesure): *passim*. Voir aṃśa et kalā.
aṅgulī (de l'homme): kp, III, 3; V, *passim*; VIII, 213.
aṅgulīyaka: kp, VII, **11**.
aṅguṣṭha (de l'homme): kp, III, **3**; V, *passim*; VII, **73a**.
aṅghri (du Dieu): voir pāda.
Ajāta: voir Sadyojāta.
ajina, mṛgājina: cp, I, 10, 18, 87.
ajña: cp, I, **4**.
añjana (un *dhātu*): kp, VIII, **192**.
añjana (collyre magique): cp, I, 76.
añjana (= mala): kp, VIII, 84, 103, 230a.
añjali (geste): kp, III, **35**; V, **12**; VII, **54**, **59**, **64**; VIII, 229a. Cf. jalāñjali.
añjali (forme de): kp, VI, **40a**.
aṇimādi [-siddhi]: kp, VI, **49**; VIII, **7**, 149.
aṇu (=ātman): kp, I, **1**; VIII, **6a**, **78**, **98a**, 100b, 105b, 107, 109b, **122**, 169b; cp, I, 1.
aṇu (= Mantra ou mantra): kp, III, **33**, **38**, **54b**; IV, **6**; VII, **49**, **69**; VIII, **63**, 144, **237**, **242b**.
atimārga[-karman]: kp, VIII, 76, **78**, 221.
ativāhika[-deha]: kp, VIII, **79b**.
adīkṣita: cp, I, 109, 117. Cf. paśu.
adīna (qualification du *deśika*): kp, VIII, **184**.
adridhātu: voir parvatadhātu.
adhamasiddhi: voir kṣudrasiddhi.
Adhaśśakti: kp, I, **4b**. Cf. Ādhāraśakti.
adhikāra: (1) en général: kp, I, 1; VIII, **100b**; (2) de l'*ācārya*: kp, VIII, **208-209**.
adhikāra (phase de la *dīkṣā*): kp, VIII, **129**. Cf. ārjana, bhogayogyatā.
adhikārin (dit du *guru*): kp, VIII, **212**.
adhigama (d'une connaissance nouvelle, par le *guru*): cp, I, 61-62.
adhivāsa, -na: kp, VI, 76; VII, **1** (et tout le ch.), 71, 97b, **104**; VIII, 1, 9, 70.
adhiśrayaṇa (du beurre fondu): kp, VI, 22b, 56a.
adhyātmādi (triade): kp, VIII, 25b.

adhyāya: cp, I, **67**.
adhvan ou vartman (le cosmos en général, ou une de ses parties): kp, I, 4b, 11; II, 16; III, 37; IV, **3b**, 6; VII, **19a**, 63; VIII, **70**, **76**, **77**, 78, 80, **92**, **119b**, 128, **131**, **133**, **157b**, **211**, 221-224, 241. Cf. mārga.
adhvan (Chemin particulier à un certain Dieu): kp, VIII, **150**, **151**.
adhvan (sextuple): kp, VIII, 153 (liste), 211.
adhvara: kp, VIII, **30**.
adhvarasthāna (= yāgagṛha): kp, VIII, **24b**.
adhvādhipati: kp, VIII, 212.
anadhyāya: cp, I, **52b-60a**.
Ananta (Régent du monde le plus bas): kp, I, 6; VII, 20; VIII, 71b, 156a.
Ananta (un Vidyeśvara): kp, I, **4b**, 6; III, **59**.
Anantādi (huit Vidyeśvara): kp, I, 6; III, 22a; VIII, 195.
anātura (qualification du *deśika*): kp, VIII, **184**.
anādibodhatā (*guṇa* de Śiva): kp, VIII, 130, 136a.
anāmikā: kp, V, *passim*.
anāhata-paradhvani (= nāda): kp, I, 2.
anāhūtaśiva (dit du feu dans certaines circonstances): kp, VI, 26a, **27**.
anila (vent, concret): cp, I, **58**.
aniṣṭakarman: kp, VI, **66b**.
anugraha (faveur, en général): kp, VIII, 56, **210a**, **235**; cp, I, **78**.
anugraha (= dīkṣā): kp, II, 19; III, 59; VIII, 84, **216**, 231a; cp, I, **23**, 28.
anugraha (une fonction de Śiva): kp, III, 43; VIII, 203.
anugrāhya: kp, VII, 89b.
anucara (= sahāya): cp, I, 122, **127**.
anupānatka: cp, I, **63**.
anuṣṭhāna: kp, II, 9; VIII, 215.
anusandhāna: voir sandhāna.
anusrotas: cp, I, **34**, **36b-37** (liste de huit), [**38-42a**] (détails).
anusvāra: kp, I, 8.
Anūrādhā, ou Maitra (un *nakṣatra*): kp, VIII, **187**.
anta (= saṃhāra): kp, III, **43**.
antaḥkaraṇa: kp, VIII, **143**.
antarāya: kp, V, **17b**; VII, **96b**. Cf. vighna.
antardeha: kp, II, **26**.
antaryāga: kp, III, 11-31. Cf. mānasapūjā, hṛdyāga.
antarvāsas: kp, II, **13b**, 27.
antyeṣṭi: kp, VIII, 161.
anna (interdit): kp, VIII, **172**: cp, I, **14**, **113**.
annavyatikara(?): cp, I, **108**.
annasaṅkara: cp, I, **114**.
anvaya (usage): kp, VIII, **183**.
anvaya (conformité): kp, VIII, **221**.
aparājitā (*Clitoria ternatea* Linn.): kp, VIII, **189**.
apavarga (= mokṣa): kp, VII, 63.
apasavyena: kp, II, **18b**.
Apāna (un Souffle particulier): kp, VIII, 107, 117b.
apohana (des *pāśa*): cp, I, 51a.
apramāda, apramatta(tva): cp, I, 18, **76**.
abala: kp, VIII, **4**.
Abala (un Gaṇa, = Bhṛṅgin): kp, III, **22b**.
abja (support du culte), ou ambuja, kamala, padma, etc.: kp, IV, **2**, 3a; VII, **24**; VIII, **28-36** (constr., dimensions, forme, couleurs), 43, **47a**, **49**, **53**, 167a; cp, I, **109**. Cf. dala, dalāgra, maṇḍala.
abjadala (comme récipient): kp, VI, **54**.
abhaya[mudrā]: kp, III, **53**.
abhayā (*Terminalia chebula* Retz.): kp, VIII, **190**.
abhavapada: kp, VIII, 148.
abhighāra: voir āghāra.
abhicāra, ābhicāraka: kp, III, 49; VI, **75**; VIII, **40**.
abhimāna: cp, I, **67**.
abhivādana (salut rituel): kp, VIII, **207**, 208, **231a**. Interdiction: cp, I, **70**.
abhiṣeka, -ṣecana: (1) en général: kp, II, **3**, **14**, **32**; V, 17a; (2) du *guru*: kp, VIII, **179-219**: (3) du *sādhaka*: kp, VIII, **220-238a**; (4) du Dieu: kp, VI, 43. Cf. snāna.
abhisandhāna: voir sandhāna.
abhisandhi[-karman]: kp, VIII, **78**.
abhisandhi (du *guru* et du *śiṣya*): kp, VIII, **8**.
abhīṣṭamantra; kp, VIII, 238b.
abhyaṅga (cas d'interdiction): cp, I, **19**.
abhyukṣaṇa: glose prokṣaṇa. Voir s.v.
amatra: cp, I, 89, 122.
amarastrī: kp, VIII, 2.
amarāṣṭaka (= devayonyaṣṭaka): kp, VIII, **158b**.
amalatā (un *guṇa* de Śiva): kp, VIII, **130**.
amānyatva (du *guru*): cp, I, **65**.
amṛta: kp, II, 31b; III, 2. 33, 41; VII, **42**. Cf. sudhā.
Amṛtavidyā: kp, VIII, **36b**, 167a.
amṛtā (*Tinospora cordifolia* (Willd.) Miers): kp, VIII, **190**.
amṛtākṣara: kp, VI, 75.

amṛtīkaraṇa: kp, II, **11**; III, [33]; VI, **8**, 9a, **24**.
Ambikā: kp, III, **36**; VIII, **151**. Cf. Kamalā, Gaurī, Devī, Lakṣmī.
ambutattva: kp, VII, **83**.
ambhas (= arghya): kp, VIII, **58**.
ambhoja (lotus-trône): voir abja.
ayana (solstices): cp, I, 12, **16**.
ayācita[-bhaikṣya]: cp, I, 127.
araṇi: kp, VI, **6b, 33, 56b-58** (descr.).
aratni (mesure): kp, VI, 41b, 44.
arkasaṅkrama, -saṅkrānti: cp, I, **54a**.
argalā (de la porte): kp, VII, **8**.
arghya: kp, II, **21**; III, **15, 28, 31, 38**, 39a, **55b**; VII, 11 (trois sortes), 14, **98a, 165a**. Cf. paśvarghya, rodhārghya, śivārghya.
arghyapātra: kp, III, 32; V, **18**; VI, **53b-54** (descr.); VIII, 58.
arcana, arcā: *passim*. Obligation: cp, I, **12**. Interdiction: cp, I, **69**. Cf. pūjā.
arcāṅga: kp, VIII, **171**. Cf. pūjāṅga, yajanāṅga.
arcābhavana (= pūjāgṛha): kp, III, **1**.
arṇa: voir varṇa.
artha (objet): (1) du livre commenté: cp, I, **33**; (2) du ou des Tantra: kp, VIII, 183; (3) attendus par l'*ātman*: kp, VII, 73b; VIII, **92-93**; (4) de la *dīkṣā*: kp, VIII, **1, 8**.
ardhacandra, ardhendu (forme de): kp, VI, 47; VIII, **36b**, 167a.
ardhacandrāsana (une posture): cp, I, 87.
ardharātra; cp, I, **88a**.
ardhāsana: kp, VIII, 211.
Aryaman: kp, VII, **32b**.
alpāyus: cp, I, **53a**.
avakuṇṭhana, ou āvaraṇa, gopana, rakṣā, saṃveṣṭana (d'un objet): voir sous VARMAN.
avaṭa (de *sruc* ou *sruva*): kp, VI, **36, 38**.
avadyota: kp, VI, 23.
avabhṛtha: kp, VIII, **176**, 177b; cp, I, 77.
avalokana: voir vilokana.
avidyā (= āṇavamala): kp, VIII, 83.
avinaya-niṣedha (en présence du *guru*): cp, I, 69.
avratin, ou vratavarjita: cp, I, **2, 11**, 12, **125**, 126.
aśana (= āhāra, comme *doṣa*): kp, VIII, **64**.
aśoka (*Saraca asoca* (Roxb.) De Wilde): kp, VII, **22**.
aśvattha (*Ficus religiosa*, Linn.): (1) bois: kp, VI, **35, 57a**; VII, 5, **22**; (2) feuilles, usage: cp, I, **13**; (3) feuilles, forme: kp, VI, **42**, 46; VIII, **32**, 37a. Cf. yoni.
aśvamedha: kp, VIII, 161.
aṣṭakā (jours spéciaux pour les *śrāddha*): cp, I, **20**.
aṣṭamī: cp, I, 12, **15, 20, 53b**, 91b, **98a**, 103.
aṣṭamūrti: kp, III, 57.
asat (mauvaises gens): cp, I, **65**.
asadyonirvāṇa[dīkṣā]: kp, VIII, 2b.
asādhāraṇabandha: kp, VII, 81b.
asādhāraṇācāra (des Śaiva): cp, I, 1*, 22b *sq*.
asi (épée): kp, VIII, 182. Cf. khaḍga.
ASI: voir ASTRA.
Asitāṅga: voir Aghora.
Asitāṅgādi: cp, I, **35**.
asteya: kp, VIII, 3.
Astra (un Aṅga): kp, I, 9; III, **10, 21a**; VI, 15a; VII, **49**. Cf. Śivāstra.
ASTRA, ou ASI, ĀYUDHA, ŚASTRA (usage): kp, II, **7, 10**, 14, **24, 25, 27**; III, **1, 2, 3, 32, 33***; IV, **5**; VI, **2, 9a, 12b, 15b**, 19, **20b, 21, 22b, 29**; VII, **16b, 18**, 22, **27, 37, 38, 40, 51**, 55, **56, 68b, 77b, 84b, 86b, 88a, 96a, 97a, 98b, 101a**; VIII, **23b, 54, 66, 80, 81, 105b**, 106, **112b, 113b, 114a, 115a**; cp, I, **83**.
astra (pl.): voir āyudha.
astrakaṅkaṇa: voir kaṅkaṇa.
astrakalaśa: voir karkarī.
astratejas: kp, III, **4**.
astradurga: kp, VII, **27**.
astraprākāra: kp, III, **1**; VII, 103; VIII, 54; cp, I, [**101**].
astrāmbu: kp, VIII, **176**.
ahaṅkāra, garva: kp, VIII, **141**, 143.
aharmukha (cosmique): kp, VIII, 96.
ahiṃṣā: kp, VIII, 3; cp, I, 64.

Ā

ākarṣaṇa, karṣaṇa, vikarṣaṇā (de l'*ātman*, le long de Suṣumṇā): kp, VII, **78**; VIII, **66, 106**.
ākarṣaṇa, ākṛṣṭi (rite *kāmya*): kp, III, 47; VI, **46, 61b**; VIII, 37a.
ākarṣaṇī, ākṛṣṭi-mudrā, karṣaṇī: kp, V, **1, 15**; VIII, 66, 118a.
ākāra (du *sādhaka*): kp, VIII, **225**.
ākramaṇa (du Sādhya par Śiva): kp, IV, **6**, 7.
ākramaṇī (*araṇi* supérieure): kp, VI, **57a**.
ākṣepa (des herbes, etc.): cp, I, **90**. Cf. nindā.

ākhyā (dans un *mantra*): kp, VI, 75; VII, **89b**.
āgantukapāśa: kp, VII, 63.
āgama: kp, V, **13**; VII, **71**; VIII, **93**, 183; cp, I, 23. Cf. śaivabheda et raudrabheda; tantra, śāstra, saṃhitā.
āgamāntara: kp, VIII, 158a, 183. Cf. tantra-, śāstra-, saṃhitāntara.
āgneyasnāna: kp, II, 22a. Cf. ānala-, taijasa-, bhasma-snāna.
āghaṭṭana: voir vighaṭṭana.
āghāra: kp, VII, **41-42**.
ācamana: kp, II, **9**, **13b**, **15**; III, 15a; VII, **36**: VIII, **168b**; cp, I, **85b**.
ācamanīya (pour Śiva): kp, III, **15a**; VII, **12**.
ācāra: kp, II, 3; VII, 2; VIII, 170a, **183**, **234**; cp, I, **1**, **22b**, **65**. Cf. asādhāraṇācāra, sādhāraṇācāra, sāmānyācāra.
ācārya, ou deśika, guru, etc. (comme agent des actes décrits): *passim*.
ācārya (instructions particulières le concernant): kp, IV, 7; VIII, 2b, 179b, 180b, 181b, 196, **216** (programme), 220; cp, 1, 2, 89. Cf. deśika et guru.
ācāryatva: kp, VIII, 204.
ācāryavrata: kp, IV, 7.
ācāryābhiṣeka: voir abhiṣeka.
ājya: voir sarpis.
ājyapātra: kp, VI, 32, 56a.
ājyasaṃskāra: voir saṃskāra.
āṇavamala: kp, I, 1; VII, 74a; VIII, 132. Cf. añjana, avidyā, tamas, pāśa, mala, mahāroga.
ātapatra (à offrir): kp, III, **17**.
ātmaguṇa: kp, VIII, **3**, **161** (liste de huit: 161).
ātmatattva (dans une division tripartite de l'*adhvan*): voir tattva (trois).
ātman (souvent implicite): kp, I, 1; III, 6a; VII, **73b**, 77b, 79; VIII, 6a, 82, 86, 96, 118a, 130, 132. Cf. aṇu, cit, paśu, pudgala, śiṣya.
ātmaśuddhi: kp, II, 1.
ātmasthirīkaraṇa: kp, III, 4.
ātmādhivāsa: kp, VII, 1.
ātmikadeśinī (dit d'une *dīkṣā*): kp, VIII, **148**.
ādāna (= saṃhāra, fonction de Śiva): kp, III, 43; IV, 5; VIII, 203.
ādāna (saisie): voir grahaṇa.
Ādyā[-mūrti]: kp, I, **2**. Cf. Prāgvidyā, Mātṛkā.
Ādyā[-Śakti]: cp, I, 23.
ādhāna (= garbhādhāna, phase de la *dīkṣā*): kp, VIII, **87**, **88**, **108b**, 127, **128b**, 156b.
ādhāra (support du culte): kp, IV, 4; cp, I, 80. Cf. pīṭha.
ādhāra (récipient pour la cendre): kp, II, **25**.
ādhāra (de *sruc* ou *sruva*, = vedī): kp, VI, **36**, 37.
Ādhāraśakti: kp, I, 4b; III, 37, 56b; VII, 20. Cf. Adhaśśakti.
ādhyātmika-karman, -mārga (= abhisandhi): kp, VIII, 76, 78*, 221.
ānanda: kp, VI, **61**.
ānalasnāna: kp, II, **4a**. Cf. āgneya-, taijasa-, bhasma-snāna.
ānilasnāna: kp, II, **2**, **4b**.
āpohiṣṭhāmantra: kp, II, 9.
āpyāyana: kp, III, 41, 49; IV, 7; VI, 24, **60b**, 66a, 75; VIII, **37b**, 68, 144. Cf. puṣṭi.
āplavana: kp, II, **31b**; III, **2**.
ābharaṇa (pour Śiva): kp, III, **16**.
ābhicāraka: voir abhicāra.
ābhiṣecanika-karman: kp, VIII, **179b**.
āmantraṇa: kp, III, 35; VIII, **55**, 74, **120a**, **125b**.
āmapātra: kp, VII, **4b**.
āmalaka (*Emblica officinalis* Gaertn): cp, I, 7.
āmnāya: kp, VIII, **78**, **159a**.
āyudha ou astra (des Lokapāla): kp, III, 23; VIII, **43**, **51**, **52**, **195**; cp, I, **103**. Cf. vajrādi.
āyudha (de Sadāśiva): kp, III, **52b-53a** (liste).
āyudha (pl., à offrir au Dieu): kp, III, **16**.
ĀYUDHA: voir ASTRA.
āyus (à obtenir): kp, VI, **49**.
ārabdhakarmaṇ: voir prārabdha.
ārogya (à obtenir): kp, VI, **63b**.
ārjana (du *bhoga*, etc.: phase de la *dīkṣā*): kp, VIII, **110**. Cg. adhikāra et bhogayogyatā.
ārṣatīrtha: voir tīrtha.
ārṣasrotas, -jñāna (un *upasrotas*): cp, I, **36b**, 38b, 41b.
Ārhata: cp, I, 112. Cf. Pādārthika.
ālabhana (avec un *mantra*): kp, II, **8**, **10**, **11**, **28**, puis *passim*.
āvaraṇa, āvṛti (du Dieu, pendant le culte): kp, I, 6; III, 21b-26a; VI, 28; VIII, 43, **44-46**, **49**, 50.
āvaraṇa (= avakuṇṭhana): voir sous VARMAN.
āvasatha (du *sādhaka*): cp, I, **89**.
āvāhana: kp, III, **12**, **19**, **37**, 38, **56a**; V, 1; VI, **4**, 31; VII, 12, **23**; VIII, 66, 76. Interdiction: kp, VI, 26a, **27**.
āvāhanamudrā, āvāhanī: kp, III, **13**; V, **12**.
āvāhanārghya: kp, III, 56a.

āvṛt, āvṛti (= mekhalā): kp, VI, **43**.
āvṛt (= rajju): kp, VI, **58**.
āvṛt (= prākāra): cp, I, **103**.
āvṛti (du Lotus): kp, VIII, **48**.
āvedana: kp, VIII, **56**, **231b**.
āveśa: kp, V, 6*. Cf. samāveśa.
āśaya (= bhāva, comme *doṣa*): kp, VIII, **64**; cp, I, 24.
Āśābhṛt: voir Digbhṛt.
āśīrvāda: cp, I, 78.
āśrama (stade de vie): voir dvirāśramin.
Āṣāḍha: cp, I, 129.
āsana (de Śiva ou d'une autre divinité): kp, I, 4b; III, **12** (descr.), 56b; IV, 2, 3a, 4; VI, 4, 28, **33**, 51b; VIII, 43, **57**, 65,**75**. Cf. abja, ādhāra, pīṭha, praṇavāsana, maṇḍala.
āsana (des Vases): kp, VII, **20**, **24**.
āsana (de la cuillère): kp, VI, **41a**.
āsana (du disciple): kp, VIII, **63**, 125a (?), 197, **226**; cp, I, 116. Cf. pīṭha.
āsana (posture): cp, I, **87**.
āsanasaṃsthiti (interdit): cp, I, **69**.
āhāra (comme *doṣa*): kp, VIII, 64.
āhuti, √ hu: kp, VI, **10a**, 11b, **20a**, **24**, **29**, 30, **34**, **68b-74a** (mesures); VII, **49**, **67b**, **69**, **76**, **81a**, **85**, **86b**, **96a**; VIII, **23b**, **64**, **71a**, **72**, 73, **74**, **80**, **81**, **109** à **125**, 130, **135b**, [**143**], **157a**, **158a**, **164**, 174b, **211**, **213**, **217**; cp, I, **25**, 27, 77, 80, **99a**, **105**, **110**. Cf. tarpaṇa, sampāta, homa.
āhnika: kp, VIII, **9**; cp, I, **66**, **107**.

I

ikṣurasa (à offrir): kp, VI, 69a.
Icchāśakti: kp, VIII, 122.
ijyā: kp, VIII, **217**. Cf. arcana, pūjā.
ijyākṛt: kp, I, **11**.
Iḍā: kp, VIII, **198**.
idhmā (fém.): kp, VI, **20a**, **51a**, 52a. Cf. samidh.
Indumaṇḍala: kp, III, **57**.
Indra ou syn. (comme enseignant de l'Āgama): kp, III, **40**; VI, 1, 35, 43; VIII, 180a, 180b, 220.
Indra (Dieu indépendant): kp, VIII, **225**.
indradhanus: cp, I, 55b.
Indrādi, ou Sakrādi (les Lokapāla): kp, I, 6; III, 23; VII, **29a**; VIII, 43, 51, 195; cp, I, **100**, 103.
indriya: kp, VIII, 140a-143 (leurs fautes). Cf. karaṇa, karmendriya, buddhīndriya.
indhana: cp, I, 104a.
iṣṭa (désiré), iṣṭaphala: kp, I, **1**; VII, **95b**; VIII, 1.
iṣṭa[-karman]: kp, VIII, 78, **152**. Cf. iṣṭāpūrta, pūrta.
iṣṭa, aniṣṭa (signes à lire): kp, VII, **95a**.
iṣṭaprasiddhi: kp, VIII, **17a**.
iṣṭakā (pilées): kp, VIII, **40**.
iṣṭaliṅga: cp, I, 117. Cf. liṅga.
iṣṭāpūrta: kp, VIII, 7, 152.
iṣṭārtha: kp, VIII, **232**.
iṣṭi (=pūjā): kp, VI, **76**; VIII, **169a**, **210b**.
iṣṭikāraka: kp, VIII, **236a**. Cf. pūjāṅga.

Ī

Īśa, ĪŚA: voir Īśāna, ĪŚĀNA.
Īśagaṇaka: kp, VIII, **78**.
īśapriya: kp, VIII, **182**.
īśaśabda: kp, VIII, **171**.
īśasva (= śivadravya): kp, VIII, **171**.
Īśāna, Īśa, Pañcama (un des cinq Brahman): kp, III, **19**, **43**, 45b, 50; V, **8**; VI, 12a, 19; VIII, **222**, 227; cp, I, **109**, 113, **114**.
ĪŚĀNA, ĪŚA (usage): kp, II, **24**; III, 7; VI, 19; VIII, **111a**, **194**, **198**.
Īśāna, Īśa (pl., les Vidyeśvara): kp, VIII, **32**, **49**; cp, I, **38b**.
Īśānādi (les cinq Brahman, dans l'ordre d'émission): kp, III, **2**. Cf. Sadyojātādi.
Īśvara (sing., un des cinq Kāraṇa): kp, VI, 14a; VIII, **141**.
Īśvara (pl., les Vidyeśvara): kp, VIII, **33**, **38**.

U, Ū

ukti (= tātparya, d'un ouvrage): cp, I, **33**.
uccāṭana (acte *kāmya*): kp, III, 49; VI, **45b**, **48**, **62b**, 75; VIII, 40.
uccāraṇa: *passim*. Cf. japa, mantroccāraṇa.
ucchiṣṭa: cp, I, **109-110**.
utkīraṇa (du *kuṇḍa*): kp, VI, **3**.
utkṣepaṇa (le long de Suṣumnā): voir ākarṣaṇa.
utkṣepa, -ṇa (émergence hors d'une région cosmique, phase de la *dīkṣā*): kp, VIII, **86**, 117a, **118b**, **125b**, **144**.
uttamāṅga: voir mūrdhan, śiras.
uttarasrotas (*Sanmohādi*): cp, I, **35**.
Uttarā (trois *nakṣatra*): kp, VIII, **187**.

uttarāyaṇa; cp, I, 20, **97**.
uttarīya: cp, I, 68.
uttejana: kp, III, 89b; VIII, 136a, 214a.
utpala (*Nymphea stellata* Willd.): kp, VIII, 50, **52**.
utpāta: kp, VIII, **188a**.
utplava: kp, VI, **23**. Cf. upaplava.
udaka (usage rituel): *passim*.
udaṅmārga (du Soleil): kp, VIII, **186b**. Cf. uttarāyaṇa.
udara (du Dieu): kp, III, **8**, **51**.
udara (du lotus): kp, VIII, **30**, **34**.
udumbara (*Ficus glomerata* Roxb.): kp, VII, 6.
udgītha (= OṂ): kp, III, **17**, **32**. Cf. *oṃkāra*.
uddeśakasūtra: cp, I, **50b**, 51a.
uddhāra (des Śaiva en difficulté): cp, I, **17**.
uddhūlana: kp, II, **26**; cp, I, 3.
udbhava (du monde): kp, III, **44**. Cf. sarga, sṛṣṭi.
udbhavamudrā: kp, VIII, 108a, 118a.
udvartana (cas d'interdiction): cp, I, **68**.
udvāsana (du *sarpis*): kp, VI, **23**.
unmāna (taille, du *deśika*): kp, VIII, **185**.
upakaṇṭha (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, 50.
upakaraṇa: kp, III, 36; VIII, 170b; cp, I, 89, 122.
upacaryā, ou paricaryā (du *guru*, par le *samayin*): cp, I, **73**, 74.
upadrava: cp, I, **96a**.
upanayana: kp, VIII, 160. Cf. vrata.
upapada (dans un *mantra*): kp, I, **7**, **10**; VI, **75**.
upapātaka: cp, I, 120, 121.
upaplava: kp, VIII, **188a**. Cf. utplava.
upabhoga (d'une femme): cp, I, 118b.
upala[varṣa]: cp, I, **55a**.
upavīta (offert au Dieu): kp, III, **15b**; VIII, 195.
upavīta (donné au *śiṣya*): kp, VIII, **69**, **205**.
upaśama: kp, VIII, 181b.
upaśobhā (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, 29.
upasaṃhāra (des Mantra): kp, III, **55a**; VI, **29**. Cf. visarjana, saṃhāra.
upasarga: kp, IV, 7; VIII, **239**.
upastha: (1) du Dieu: kp, III, **8**; (2) de l'homme: voir karmendriya.
upasthāpana: voir sthāpana.
upahāra: cp, I, **91b**.
upāṃśu[-japa]: kp, IV, 5; VII, **76**, **77a**, 81a; cp, I, 76. Cf. japa.
upādhyāya: kp, II, **19**.
upānah: voir anupānatka.
upoṣaṇa: cp, I, 107, **110**. Cf. mārutāśana, nirāhāra.
Umā (parmi les Gaṇa): kp, III, **23**.
uras (du Dieu): kp, III, **8**, **51**.
Ulkā: kp, VIII, **139b**; cp, I, **54b**.
ulmuka: kp, VIII, **213**.
ullaṅghana: voir laṅghana.
ullekhana: kp, VII, **16b**, **56**; VIII, **58**.
uṣṇīṣa: kp, VII, **11**; VIII, **206**, **230b**.
ūru (du Dieu): kp, III, **9**, **51**.
ūrdhvasrotas (*Kāmikādi*): cp, I, **35**, **42b**.

Ṛ à AU

ṛtumatī (dit de Vidyā): kp, VI, **5**.
Ṛṣi: kp, II, 20a. Cf. ārṣasrotas, Muni.
ekatattvadīkṣā: kp, VIII, 155.
ekatva (solitude, du *vratin*): cp, I, **18**.
ekādaśajāta: voir śivaikādaśikā.
ekī √ bhū, -√ kṛ, aikya: kp, III, 39; IV, **6**, 7.
eraṇḍa (*Ricinus communis* Linn.): cp, I, 13.
aindavavrata: voir cāndrāyaṇa.
Aiśvarya (un élément du Trône): kp, I, 4b.
oṃkāra, OṂ: kp, I, 2; II, 13a; III, 2, 32; VII, 87a; cp, I, **86**. Cf. akṣara, udgītha, tāra, praṇava, varṇa.
odana (à offrir): kp, VI, **73a**.
oṣadhi: kp, II, 18a; VI, 61b; VII, **21**; VIII, 188b, **189-190** (liste), **201**, 228; cp, I, **90**.
oṣṭha (du *kuṇḍa*): kp, VI, 2, **41b**, **44**.
aucitya: kp, VIII, 181b.
audārya: kp, VIII, **181b**.
auṣadha: kp, VIII, 83.

K

ka: voir mūrdhan et nṛka.
kaṅkaṇa (pour Vidyā): kp, VI, **9a**, **18b**.
kaṭabhā (*Albizzia lucida* Benth.? – voir jyotiṣmatī): kp, VIII, 189.
kaṭi (du Dieu): kp, III, **8**.
kaṭutaila: cp, I, 7.
kaṇa (à offrir): kp, VI, **72**.
kaṇṭha (dans un diagramme): kp, VIII, **28**, 50.
kaṇṭha (centre subtil): kp, III, 39; VI, 39.
kaṇṭha, gala (du Dieu): kp, III, **8**, **50**.
kaṇṭha (d'un Vase): kp, VIII, **195**.
kaṇṭha, kandharā, grīvā (de la cuillère): kp, VI, **37**; VIII, **131**.
kaṇṭhaprāvṛti (interdiction): cp, I, **68**.

kadalīdala: kp, VI, 54.
kaniṣṭhā, kanyasā, yavīyas (de l'homme): kp, II, 18a; III, 3; V, *passim*.
kanda (concrets, à consommer ou à offrir): kp, VI, 69b; VIII, 166a.
kanda (de Suṣumnā): kp, VI, 39.
Kanyā (signe du zodiaque): cp, I, 20.
Kapālin, ou Kāpālin: cp, I, **112, 113, 114**.
kapha: cp, I, **118a**.
kamaṇḍalu: kp, III, **53**; cp, I, 10, **18**.
kamala (*Nelumbo nucifera* Gaertn.): voir abja.
Kamalā (Lakṣmī): kp, III, **34**.
kambuka: kp, VI, 72.
kara ou hasta (de la Déesse): kp, VI, 9a, **18b**.
kara (de l'homme): voir pāṇi.
kara[-dahana] (du *deśika*): kp, VIII, **213**.
karaṇa (organes, de l'*ātman*): kp, VIII, **116b**. Cf. indriya.
karaṇa (=mantra): kp, VII, **89b**.
karaṇī (corde à tracer): kp, VII, 45; VIII, **24b-26a** (descr.); cp, I, 32*.
karanyāsa: kp, III, 2-3.
karkarī (= astravardhanī): kp, VII, **24***, 25b*, **49***. Cf. vardhanī.
karṇikā (du Lotus, dans un diagramme): kp, III, **19**; IV, 3a; VIII, **28**, 30, **34, 42**, 48.
Karṇikākāra (un auteur): kp, VIII, 243.
kartarī (ciseaux): kp, VII, **45**, 47a; VIII. **114a, 206**.
karpūra (un *vilepana*): kp, III, 15b; VI, 74a; VIII, 196.
karpūrādi (liste de *gandha*): kp, VII, 21, 63; VIII, 191.
karmakṛcchra (comme source de *karman*): kp, VIII, **79**.
karmadeva, karmendriya: kp, VIII, **142**, 143.
karman, karmamala (comme *pāśa*): kp, I, 1; VII, 74a; VIII, **83, 93**, 95, **96, 138b**, 144; cp, I, **26**.
karman (pl.): kp, VII, **83**; VIII, **76-81** (classific., maturation).
karman (acte ordinaire extérieur): kp, VIII, **79**.
karmapāṇi, -hasta: kp, II, **27**; V, **15**.
karmaphala: kp, VIII, 91a.
karmabhūmi (= yāgabhū): kp, VII, **26**. Cf. kriyābhū.
karmasañjīvana: cp, I, **25, 26**.
karṣaṇī: voir ākarṣaṇī.
kalaśa: voir kumbha.
kalaśa (à la base de la cuillère): kp, VI, **39**, 41a; VIII, **131**.
kalaśamudrā: voir ghaṭamudrā.
kalā (cinq, Nivṛttyādi): kp, VII, 19a, [**82b-85**]; VIII, **71b, 73**, 111b, 119b, 129, 131, **153, 202**, 212, 221.
kalā (quatre seulement): kp, VI, **15b**.
kalā (38): kp, III, 6b, **9**; VI, **12a**; cp, I. **5**.
kalā (= aṅgula): kp, VI, **38**; VII, 6(?).
kalādīkṣā: kp, VIII, 71b, 153, 159b.
kalādhvan: kp, VIII, 154a, 163.
kalānyāsa: kp, III, 10.
Kaliṅga: kp, VII, 2.
kalka: kp, VI, **74a**.
kalpa: kp, VIII, 6b.
kalpāntāditya: kp, VII, **24**.
kalmaṣa: cp, I, **51b**. Cf. aṃhas, agha, pāpa.
KAVACA: voir VARMAN.
kavacaprākāra (ou ghanacchada): cp, I, **102a, 103**.
kavāṭa (de la porte): kp, VII, **8**.
kaṣāyodaka: kp, VII, **6**.
kaṣṭa[karman]: kp, VIII, **150**.
kaṣṭapada: kp, VIII, **148**.
ka-sthāna: voir brahmasthāna.
kastūrikā: kp, VI, 74a.
kāṃsya (interdit): cp, I, **13**.
kāṅkṣī (un *dhātu*): kp, VIII, **192**.
Kāñcī: kp, VII, 2.
kānta (= sūryakānta): kp, VI, **6b**.
Kāpiladarśana: cp, I, 27.
kāma, kāmanā, kāmataḥ, kāmakṛt: kp, III, **29, 30**; VI, **45a**, 54, 76; VIII, 31, 36b, **42, 46, 178**.
kāmataḥ / akāmataḥ (ou syn.): cp, I, **106**, 107-126.
Kāmika: kp, VII, 3; VIII, 46; cp, I, 89.
Kāmikādi: cp, I, 35 (= 28 Āgama); cp, I, **42b** (= 10 Āgama).
Kāmeśvara (= Śiva): kp, VIII, 46.
kāmya (un n. du *bhautika*): cp, I, **10**.
kāmya[karman]: kp, III, 40, **49**; IV, 1; VI, [**45-49**], [**60b-68a**], [**74b-75**]; VIII, [**37-38a**], 42.
kāmyavidhi: kp, IV, 1.
kāya (du *deśika* ou du *sādhaka*): voir deha.
kāya, vāc, manas (triple source de fautes): voir chidra.
kāraka (matériel utile): kp, III, **36**; VII, **10**; VIII, **82, 236a**; cp, I, **32, 89, 122**. Cf. iṣṭikāraka, pūjāṅga.
kāraka (rites instrumentaux): kp, VIII, **8, 87, 89a**.
Kāraṇa (cinq): kp, III, 39; VIII, 67, 73, 117b, 126b, 141, 169b, **202**. Cf. Brahmādi.

kārpāsa: kp, VIII, **25a**.
kārmuka (forme de): kp, VIII, **37a**.
kāla: voir deśa, kāla...
kāla (pour l'*abhiṣeka*): kp, VIII, [**186b-188a**].
Kāla (= Kālāgni): kp, I, 6.
Kālāgni, Kālānta, Kāladhāman, etc.: kp, II, **16**; III, **59**; VII, 18, **83**; VIII, 78, 157b.
Kālottara: kp, I, 7.
Kāśmīramaṇḍala: kp, VII, 2; VIII, 183.
kāsa (interdit): cp, I, **68**.
kāsāra (à offrir): kp, VI, **73a**.
kāsīsa (= kāpiśa, un *dhātu*): kp, VIII, **192**.
Kiraṇa: kp, II, 22b; III, 4, 12, 37; VI, 37, 44; VII, 4a; VIII, 144; cp, I, 10, 89, 109.
kīlaka (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, **35**.
kīlaka (dans le Soleil ou la Lune): cp, I, **56a**.
kuṅkuma (un *vilepana*): kp, III, 15b; VII, 21, 29b; VIII, 196.
kuṇḍa: kp, VI, **2**, 13a, 23, **25b**, 28, 32*, 33, **41b-44** (forme et mesures des *k.* communs), **45-49** (id. pour les *k.* spéciaux); VII, 36, **38**. Cf. saṃskāra.
Kuṇḍalinīśakti: kp, I, 2.
Kumāra: voir Skanda.
kumbha, ou kalaśa, ghaṭa (sing.): (1) de Śiva: kp, VII, 1, **20**, 24, 25b, **28a**, [**28b**], 46, **48, 91a, 91b, 98a**, 104; VIII, **62, 71a**, 164, **176**; (2) du Sādhya: cp, I, **77**.
kumbha (cinq ou neuf, pour l'*abhiṣeka*): kp, VIII, **188b-196** (installation et préparation), **198** (utilisation).
kumbhaka: kp, III, 4: VIII, **107**.
kuśa, ou darbha (*Desmotachya bipinnata* (L.) Stapf): kp, VI, 4, **9a, 10b, 11b**, 16a, **17a, 20b, 22a, 23, 24**, 33, 51b, **52a, 52b**; VII, **2, 16b, 19b, 21, 38, 47b, 53, 56, 65-66, 91b**; VIII, **190**, 213, 229a; cp, I, 89, **95**, 104a.
kuśodaka: kp, VII, **15, 16a**.
kusuma, ou puṣpa: (1) décoration: *passim*; (2) pour culte ou oblations: kp, III, **34**; VI, **18a, 70b**; VII, **2**; cp, I, 10, 89, **95**, 104a; (3) pour *tāḍana*: kp, VII, **88a**; VIII, **105b**; (4) autre usage: kp, VI, 61b.
kusumatyāga: kp, VII, **59**. Cf. sragvimocana.
kūrma (forme de): kp, VIII, **38a**.
Kūṣmāṇḍa: kp, I, 6.
kṛcchra (une pénitence): cp, I, **127**.
kṛtya: voir pañcakṛtya.
kṛpā: kp, VIII, 181b.
kṛmighnadravya: cp, I, 7.
kṛṣṇapakṣa: kp, VI, **25a**; cp, I, **20**, 127.
kevalātman (= pralayakevala): kp, VIII, **95**.
kevalātman (= ātman libéré): kp, VIII, 148.
keśa (de l'homme): voir jaṭā.
keśādidoṣa: kp, VIII, 25b.
kesara (du Lotus-trône): kp, VIII, 28, **29** (nombre), 30, **34**, 48, **53**.
kaivalya (= mukti): kp, VIII, 2, 241.
kopa: cp, I, **83**.
Kosala: kp, VII, 2.
kaupīna: cp, I, 10.
kramaśaḥ/vyutkramaśaḥ: kp, VIII, **227**.
Kravyāda: kp, VIII, **140b**, 141, 170a; cp, I, 53a.
kriyā (de Śiva): kp, I, 1. Cf. pañcakṛtya.
kriyākāṇḍa, kriyāpāda (du *Mṛg*): kp, I, 1; VIII, 244; cp, I, 1, 28.
kriyākālavibhāga: cp, I, **93**.
kriyākrama: kp, I, 1, 11.
kriyācchidra: cp, I, 121.
kriyābhū: kp, VIII, 159a, **163**.
Kriyāśakti: kp, III, 2, 31, 59; VII, 79b*. Cf. Dṛkkriyā.
krūrajāti: kp, VII, **89b**. Cf. jāti.
kleśa: kp, VIII, 83. Cf. pāśa.
KṢA (*vācaka* des Kṣetrapāla): kp, I, **8**.
kṣatriya: kp, VII, 3, 4b; VIII, 60, 183; cp, I, 3, 89, 109.
kṣamāpaṇa: kp, VIII, [**165a**], [**175a**].
kṣamā: kp, I, **11**. Cf. bhū.
kṣaya (rite *kāmya*): kp, III, 43, **47**; VI, **62b**. Cf. māraṇa.
kṣitiśāyin: cp, I, **18**.
kṣīra, ou payas: (1) à offrir: kp, VI, **69a, 72**; (2) dans le *pañcagavya*: kp, VII, **15**; (3) pour le *caru*: kp, VII, **38**; (4) à consommer: cp, I, 15, 75, 127.
kṣīravṛkṣa, kṣairadruma: kp, VI, 15b; VII, **94a**.
kṣudrasiddhi: kp, VI, 52a; VIII, 45.
kṣudra-, madhya- et śreṣṭhasiddhi: kp, IV, 5; cp, I, 76.
kṣudh: cp, I, **17**;
kṣetra (espace, terrain): kp, VI, **15a**; VIII, 27. Cf. bhū, bhūmi.
kṣetra (lieu sacré): kp, II, 4b, **28**; VIII, **234**; cp, I, **77, 94-104**. Cf. puṇyakṣetra, siddhikṣetra.
kṣetranemi: cp, I, **103**.
kṣetraparigraha: kp, IV, 1; cp, I, **78, 94-102**.
Kṣetrapāla (sing.): cp, I, **84b, 86, 92, 103**.
Kṣetrapāla (pl.): kp, I, **8**.
Kṣetrika, Kṣetra (cinq huitaines de mondes): kp, VIII, **78, 158b**.
kṣepaṇa (de l'*ātman*, dans la matrice de la

Śakti): kp, VIII, **108a**.
kṣema: kp, IV, **7**.
kṣobha (de la Śakti): kp, II, 31; III, 5.
kṣobha (acte *kāmya*): kp, VI, **48**.
kṣauma: kp, VIII, **25a**.

KH

khaṭikā: kp, VII, **45***, 104*. Cf. makkola.
khaṭvāṅga: kp, III, **52**.
khaḍga: kp, III, 23 (arme de Nirṛti), **52**; VIII, 182, **214a**. Épée invincible: cp, I, 76.
khaḍgaśṛṅga: kp, VI, 54.
khadira (*Acacia catechu* Willd.): kp, VI, 35.
khātaparīkṣā: kp, VII, **4a**.
khili (à offrir): kp, VI, 73a.
kheṭa: kp, III, **52**.
Kheṭakanandana (= Sadyojyoti): kp, VIII, 100b.
khedana (des Mantra): kp, VIII, 242b; cp, I, **26**.

G, GH

Gaṅgā: kp, II, **5**, **28**.
Gajādi (montures des Dikpāla): kp, III, **24a**.
Gaṇa, Gaṇeśvara (groupe): kp, I, 6; II, 32; III, **22b** (liste), **24b**; VIII, **32**, **33**, **45**, 49, 52, **195**; cp, I, **38b**, 76.
Gaṇapati, Gaṇanātha, Gaṇādhyakṣa, Gaṇeśa, Vināyaka, etc.: (1) isolé: kp, I, **6**, 10; II, **32**; III, **34**, **36**; VIII, 33; cp, I, **32**, **94b**; (2) parmi les Gaṇa: kp, III, **22b**, **25**.
Gaṇādhipa (pl.): kp, VII, **34**.
Gaṇāmbikā: kp, VIII, 65.
gaṇḍikā (de *sruc* ou *sruva*): kp, VI, 35, **39**; VIII, **131**.
gadā (arme de Kubera): kp, III, 23.
gandha (odeur de quelque chose): kp, VI, **65b-68a**; VII, **3**. Cf. śavagandha.
gandha (parfums ou pâtes parfumées): (1) utilisation rituelle générale: kp, III, **15b**, **57**; VI, **21**; VII, 14, 17b, **21**, **23**, **32a**, **63**; VIII, **167b**, **229a**; cp, I, **86**, 99b; (2) dans les Vases: kp, VIII, **191** (liste: 191), **202**, 228; (3) portés sur soi: cp, I, **22a**; (4) pour faire un *maṇḍala*: VII, **20**.
gandha (comme *tanmātra*): kp, VIII, 141.
Gandharva: kp, VIII, 221.
gandharvapura (= vyomapura): cp, I, **55b**.
garta: voir samayagarta.
garbha (embryon): voir agnigarbha.
garbha (matrice): (1) d'une Śakti: kp, VI, 9a; VIII, 65, 67; (2) du Lotus: kp, VIII, 30, 34; (3) du *kuṇḍa*: kp, VI, 42. Cf. yoni, udara.
garbhayogyatā: kp, VIII, **65b**.
garbhādhāna (*saṃskāra* de la *dīkṣā*)): voir ādhāna.
garbhādhāna (*saṃskāra* védique): kp, VIII, **159b**.
garbhādhānādi (liste védique): kp, VI, 9a, **9b**.
garva: voir ahaṅkāra.
gala (du Dieu): voir kaṇṭha.
gavākṣa: kp, VII, 9.
gāṇasrotas (un *anusrotas*): cp, I, **36b**, 38b.
gātra (de l'homme): kp, II, **29a**. Cf. deha.
gātra (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, **35**, 48, 50.
gāmbhīrya (du *deśika*): kp, VIII, 183.
Gāyatrī: kp, I, 5; III, 17; VI, **58**; VIII, 65.
giri: voir śaila.
girikarṇikā: voir aparājitā.
guggula: kp, VI, **73b**. Cf. dhūpa.
guṇa (fil): cp, I, **117**.
guṇa (= Perfections, de Śiva): kp, VIII, **128a**, 130. Cf. guṇāpādana.
guṇa (= tattvādi): kp, VIII, 111b.
guṇa (= mantra): kp, II, **15**; VI, **53a**; VII, **68b**; cp, I, **109**.
guṇa (huit qualités, à purifier): voir ātmaguṇa.
guṇāpādana: kp, VIII, **135b**, 149.
guṇottama (= mūlamantra): kp, II, **15**.
guda (du Dieu): kp, III, **8**.
guru (sujet des actes rituels décrits): *passim*.
guru (comme *mūrti* de Śiva): kp, VII, **91b**; VIII, **62**, **170b**.
guru (= deśika, grade précis): kp, VIII, **180-186a** (*lakṣaṇa*), **220**, **226**; cp, I, **9**, **21**, **32** (?), **125**. Cf. ācārya, deśika.
guru (= svaguru, sing.): kp, II, **31a**; III, **57**; cp, I, **32** (?), **34**, **70**, **84b**.
guru (trois sortes: *codaka, bodhaka, para*): kp, II, **19**.
Guru (prob. Sadyojyoti): kp, II, 31b.
Guru (Jupiter): kp, VIII, 197.
gurugṛhavāsin, -nivāsana: cp, I, 61, **67**, 73.
gurutva: kp, VIII, 186a.
gurupada: kp, VIII, **186a**.
gurupāda: kp, II, **6**, **31a**.
gurupādukā: voir pādukā.
gurusantati, gurukrama: cp, I, **29**, 34.
gurusādhaka: cp, I, **74**.
gurvaṅganāgama: cp, I, 119b.

gulpha (du Dieu): kp, III, **52**.
guha (grotte): kp, VIII, **234**.
guhya (du Dieu): kp, VI, 12a. Cf. upastha.
guhya (de l'homme): kp, VII, **82b**.
Guhyaka (groupe): cp, I, **39b**, 41b.
guhyāṣṭaka (huit mondes): kp, VIII, 158a.
gṛhastha, gṛhin: kp, II, 9, 22b; cp, I, **11**, 89. Cf. prāggṛhastha.
gairika (un *dhātu*): kp, VIII, 39, **192**.
go: cp, I, **90**.
gokarṇa (forme de): kp, VI, **40a**; VIII, 32.
gokṣaṇa (= godāna): kp, VIII, **160**.
gotra: kp, II, **17**.
gopana (d'objets précieux): kp, VIII, **183**, **236a**; cp, I, **93**. Cf. rakṣā.
gomaya, gośakṛt: (1) utilisation générale: kp, II, **22b**; VI, **17a**, **32**; VII, **9**; VIII, 24b; (2) à offrir: kp, VI, **73a**; (3) pour *pañcagavya*: kp, VII, 14, **15**; (4) pour faire un *maṇḍala*: kp, VI, **38**; VII, 41, **53**, **92b**.
gomūtra: kp, VII, **15**.
gomūtrādi (= pañcagavya): kp, VII, **14**.
gorocanā: voir rocanā.
goṣpada (forme de): kp, VI, **36**.
Gauḍa: kp, VII, 2.
gaurava (poids, du *deśika*): kp, VIII, **185**.
gauravasnāna: kp, II, **2**, **6**, **31**.
Gaurī: kp, VIII, **33**. Cf. Ambikā.
Gaurīśvara (= Ardhanārīśvara): kp, IV, 2.
gauhyakasrotas (un *anusrotas*): cp, I, **36b**, **40a**.
grantha (vers): cp, I, 51a.
granthi: (1) du *sūtra*: kp, VII, **88a**, **88b**; (2) de Suṣumnā: kp, VIII, **117b**.
granthikalpana: kp, VII, 87b-88a.
Graha (Saisisseurs) = kp, VII, **31**.
Graha (Planètes): kp, VIII, 33, 188a, 197.
grahaṇa (éclipse): cp, I, 16, 20.
grahaṇa, ou ādāna (de différentes entités): kp, VII, **67a**, **75**, **78**, **85**.
grahayoga: kp, VIII, 186b.
grahavedha: kp, VIII, **188a**.
grīvā (de *sruc*): voir kaṇṭha.
ghaṭa (forme de): kp, VIII, **37b**.
ghaṭamudrā, kalaśamudrā: kp, II, **14**; V, **1**, **16-17a**.
ghaṭikā (erreur pour khaṭikā ?): kp, VIII, **206**.
GHANA: voir VARMAN.
ghanacchada: voir kavacaprākāra.
gharṣaṇa (du terrain): kp, VII, **6**.
ghṛta: voir sarpis.
Ghora: voir Aghora.
ghrāṇa (comme *indriya*): kp, VIII, **141**.

C, CH

cakra (de Viṣṇu): kp, VIII, 51.
cakravartin: kp, VIII, 129; cp, I, 76.
Caṇḍa, Caṇḍeśvara, Caṇḍanātha: (1) isolé: kp, I, **6**, **9**, 10; VI, **27**, **30**; VIII, **33**, **36b**, **166b**, **168b**, **170a**, 171*, **175a**; cp, I, 36a; (2) parmi les Gaṇa: kp, III, **23**.
Caṇḍāsidhārādi: cp, I, **36a**.
caturaśrasiddhi (constr. d'un carré): kp, VIII, **27**.
caturthī: cp, I, **54a**.
caturdaśī: cp, I, 12, **15**, **20**, **53b**, 91b, **97**, 103, 129.
catuṣpatha, caturmārga (dans le *kuṇḍa*): kp, VI, **4**.
candana: kp, II, **23**; III, 15b; VII, 21, 29b; VIII, 191, **196**.
candanādi: kp, VI, **74a**.
Candra: voir Indu, Soma.
candra (= ardhacandra): kp, I, 3.
candra (= mantha, partie de l'*araṇi*): kp, VI, **57b**.
candraśālikā: kp, VII, 9.
camasa: kp, VI, 17b.
caru: (1) préparation et offrande: kp, VI, **26a**; VII, **36**, [**37-40**] (cuisson), **42**, 43, **46**, **47b-50** (division et offrande); (2) consommation: kp, VII, **93a**, **102**, **104**; cp, I, **15**, **75**, **92**.
carman (comme siège): cp, I, **87**.
caryā, caraṇa: kp, VIII, **174a**; cp, I, 1, 105. Cf. ācāra, viśeṣacaryā.
caryāpāda (du *Mṛg*): kp, III, 4; IV, 1; VIII, **174a**, 218, 242b; cp, I, 1.
caryāvrata (védiques): kp, VIII, 160 (liste de sept).
calādi[liṅga]: kp, V, **18**.
cāturya: kp, VIII, 181b.
cāndrāyaṇavrata, ou aindavavrata: cp, I, **113**, **127**.
cāmara: kp, III, **16**; VII, **19b**; VIII, **207**, 231a.
cit (= *ātman*): kp, II, **1**; III, **5**; VII, **1**, **77b**; VIII, **83**, **97**, **102b**, **103**. Cf. aṇu, ātman, citi, cetas, caitanya, saṃvid.
cit (= Mantra): kp, III, **48a**; cp, I, **26**.
citābhasman: kp, VIII, **40**.
citi (= caitanya): kp, VIII, 105b*. Cf. cit.

Citrā, ou Tvāṣṭra (un *nakṣatra*): kp, VIII, **187**.
citrākṛti (comme support de culte): kp, V, 18.
cullī: kp, VI, 26a; VII, **36, 38**.
Cūḍā (= Śikhā,un Aṅga): kp, III, **10, 20**.
cūta (*Mangifera indica*, Linn.): kp, VII, **22**; VIII, **196**.
cetas: kp, VIII, **145a, 225**. Cf. cit.
ceṣṭā (du *sādhaka*): kp, VIII, **225**.
caitanya: kp, VI, 11a; VII, 78, 79b, 80b; VIII, 134. Cf. cit.
chatra: kp, VIII, **206**, 231a.
chāyā (= ombre): (1) du gnomon: kp, VII, **7**; VIII, 26b; (2) du *dīkṣita*: kp, VIII, **171**.
chāyā, dehakānti (= teint, de l'homme): kp, VIII, **185, 222-224**.
chid, cheda (acte *kāmya*): kp, VI, **47**, 75.
chid, cheda (des *pāśa*, lors de la *dīkṣā*): kp, VII, **88b, 90a**; VIII, 97, **98b-101a, 114a, 123b, 124**, 125b, **214a**.
chidra (du rituel): kp, IV, 7; V, 1; VI, 53a; VII, **51**; VIII **64, 125b, 164**; cp, I, **128b**. Cf. kriyācchidra, prāyaścitta, randhra.
chidra (*vācika, kāyika* et *mānasa*): kp; VII, 96b; VIII, 164.
chidrahoma, chidraśāntihoma, etc.: kp, VIII, 64, 125b, 164.

J, JH

Jagadguru (dit de Śiva): kp, III, **36**.
jaṅghā (du Dieu): kp, III, **9, 52**.
jaṅghā (de l'homme): kp, II, **26**.
jaṭā: cp, I, **4-7**, 10.
jaṭila, jaṭin, jaṭādhārin: cp, I, **3**.
janaka (dit du *karman*): kp, VIII, 95.
janana (acte *kāmya*): kp, III, **47**.
janana, janman (*saṃskāra* de la *dīkṣā*): kp, VII, 73b; VIII, **87, 88, 109b, 128b**.
jananādi: kp, VIII, 158a.
japa: kp, II, **8**, 11, **13a, 22a**; III, **28, 53**; IV, **5** (trois sortes: 5); VI, 8, 9a, 23, 26b; VII, 39, 56, 70, **103**; VIII, **217**; cp, I, **76**, 80, 83, **85b, 87, 88a, 99a, 105, 107-124**.
japanivedana: kp, III, 30.
Jambhaka: voir Jṛmbhaka.
Jayadrathādhikāra: kp, V, 5.
jalasnāna: kp, II, 22b. Cf. vāruṇasnāna.
jalāñjali: kp, II, **21**.
jāgrat (ép. de Śiva): kp, IV, **5**.
jāgrat (= jāgradavasthā): kp, VIII, **96**.
jātakarman (védique): kp, VIII, **160**.
jātakarman (pour Agni): kp, VI, 9b, **12b**.
jāti (= NAMAḤ, etc.): kp, I, 7, 9 (liste), **10**, [**74b-75**].
jāti (caste): kp, VIII, 183; cp, I, **27**, 89, **113, 124**.
jāty-āyur-bhoga (causés par le *karman*): kp, VIII, **92**. Cf. deśa-kāla-vayas...
jānu (du Dieu): kp, III, **9, 52**.
jānu (de l'homme): kp, 3, **35**.
jīva: kp, VI,**11a**; VIII, 66, 68. Cf. caitanya, cit.
Jṛmbhaka (ou Jambhaka?): kp, VII, **32b**.
jṛmbhaṇa (interdit): cp, I, **69**.
jñāna (Science, de Śiva): cp, I, 35, **40b**, 41b. Cf. vijñāna.
jñāna (à obtenir): kp, VIII, **45**.
jñāna et kriyā (deux sortes de connaissances): kp, VIII, 183, **215**.
Jñāna (un élément du Trône): kp, I, 4b.
jñānakāṇḍa (du *Mṛg*): kp, I, 1. Cf. vidyāpāda.
Jñānaśakti, ou Vijñānaśakti: kp, III, 31, 38, 59; VII, 79b; VIII, 126b. Cf. Dṛkkriyā.
Jyotiśśātra: cp, I, 16.
jyotiśśāstravid, jyotirvid: kp, VII, 7; VIII, 187.
jyotiṣmatī (*Celastrus panniculatus* Will.): kp, VIII, **189**.
jyotis (étoiles): kp, VIII, 7.
jhaṣa (monture de Varuṇa): kp, III, 23.

Ṭ, Ḍ, T

ṭaṅka (forme de): kp, VI, **47**.
ḍambha: cp, I, **67**.
tajjīva ("qui vit de Lui"): kp, VIII, **172**. Cf. liṅgopajīvin.
taṇḍula: kp, VI, 68b; VII, **39**.
tattva (suprême): kp, III, **39**; VI, **64b**. Voir Paraśiva, śivatattva.
tattva (deux): kp, VIII; **155**.
tattva (trois): kp, III, **3** (?); VI, 11b, 21; VII, 11; VIII, **155**, 164. Cf. vidyātattva.
tattva (cinq): kp, II, **16**; III, **39**; VIII, **155**. Cf. bhūta.
tattva (neuf): kp, VIII, **154b**.
tattva (36, en tout ou partie): kp, VIII, **71b**, 111b, 129, **154b**, 212; cp, I, **6**.
tattva (n'importe quelle réalité): kp, VIII; **114a**.
tattvadīkṣā: kp, VIII, [**154b-155**], 159a.
Tattvabhṛt, Tattvādhipati, Tattveśvara (cinq):

kp, I, **6**; II, **16**. Voir Kāraṇa, Brahmādi.
tattvavartman: kp, IV, **6**.
Tattvasaṅgraha: kp, I, [9].
tattvādi (série des *adhvan*): kp, VIII, **111b** (liste: 111b).
tattvādhvan: kp, VIII, 154a, 163.
Tat-Puruṣa, ou Nara, Puṃs, Puruṣa, Vaktra (un des cinq Brahman): kp, III, **19**, **43**, 46; V, 7; VI, 12a; VIII, 79, **223**; cp, I, **109**, 112.
TAT-PURUṢA, etc. (usage): kp, II, **8**, **23**; III, 7; VI, 19; VIII, **110**, **194**; cp, I, **108**, **109**.
tatsthatvāpādana: kp, III, 5. Cf. utkṣepa.
tanu: voir deha et mūrti.
tantu: kp, VIII, 25b.
tantra: kp, I, 2; VII, **13**; VIII, **42**, **102a**; cp, I, **38a**. Cf. āgama, svatantra, svāgama.
tantrajña, tantrajñāna: kp, VIII, **182**, 191.
tantravastu: kp, VIII, **183**.
tantrāntara: cp, I, 127. Cf. āgama- et śāstra-.
tantrārambha: cp, I, **47b**.
tantrārtha: cp, I, **29**, **49b**, 50b.
tantrāvatāraka: kp, III, 42.
tapas: cp, I, **129a**.
tapasvin: cp, I, **90**.
taptakṛcchra (une pénitence): cp, I, **127**.
taptābhighāra: kp, VII, 41.
tamas (= āṇavamala): kp, VIII, **5**; cp, I, 1.
tarjanī: kp, III, **3**; V, *passim*.
tarpaṇa: (1) t. matinal: kp, II, **16**, 17; (2) t. du Feu: voir agnitarpaṇa; (3) t. de divinités ou Mantra, dans le Feu: kp, VI, **20a**, **28**, **30**, 76; VII, **43**, **69**, **97b**; VIII, **63**, **69**, **175a**, **236b**, **237**; cp, I, 10; (4) t. des *pāśa*: kp, VII, **86a**.
tāḍana: kp, VII, **22**, **39**, **55**, 62, **77b**, **84b**, **88a**; VIII, **54**, **58**, **66**, **105b**.
tāpa (acte *kāmya*): kp, VI, **45b**, **46**, **62b**.
tāmbūla (à offrir): kp, III, **16**.
tāraka (= OṂ): kp, II, **13a**; VII, **74b**; VIII, **150**. Cf. oṃkāra.
Tārābhartṛ: kp, VIII, **188a**. Cf. Soma.
tālamudrā: kp, V, **1**, **17b**.
tālu (comme centre subtil): kp, III, 39; VI, 39.
tirobhāva (une fonction de Śiva): kp, III, **44**, **47**. Cf. saṃraksaṇa.
tila (*Sesamum indicum* Linn.): (1) comme offrande au Feu: kp, VI, 34, **56a**, **68b**, **72**; VII, **45**; (2) comme protection: kp, VII, **101a**.
tilaka: kp, II, 22b; VII, 100 (rakṣātilaka); VIII, 26a; cp, I, 3.
tīrtha (lieu sacré): kp, II, 5; VII, 2; VIII, 183. Cf. kṣetra.
tīrtha (sur les mains): kp, II, 17.
turuṣka (un *gandha*): kp, III, 15b; VII, 74a. Cf. silhaka.
tṛṇa (pour le culte): cp, I, 104a.
tṛtīyārghya, parārghya: kp, III, **38**, **55b**.
tṛpti (un *guṇa* de Śiva): kp, VIII, 130, 136a.
tejas (= Dṛk + Kriyā): kp, VII, **79b**.
tejasvin (dit du *deśika*): kp, VIII, 184.
taijasa-liṅga: cp, I, **118a**.
taijasa-snāna: kp, II, **2**. Cf. āgneya-, ānala-, bhasma-snāna.
trayīnaiṣṭhika: cp, I, **112**.
Trayīpraṇetṛ: voir Brahman.
trāyantī (*Gentiana kurroo* Royle): kp, VIII, **189**.
tritattvadīkṣā: kp, VIII, 155.
tripuṇḍra, puṇḍra: kp, II, 22b, **29a**; cp, I, 3.
Tripurī (rivière): cp, I, 96b.
triyoni (triple origine des fautes): kp, VII, 96b. Cf. chidra.
triśikhīmudgara-mudrā: kp, V, 6.
triśūla (arme d'Īśāna): kp, III, 23. Cf. śūla.
traiphala: cp, I, 7.
Trotalādi: cp, I, **35**.
tvac (comme *indriya*): kp, VIII, **140b**, **142**.
tvac (écorce): kp, VI, 61b*.

D

dakṣiṇasrotas (*Asitāṅgādi*): cp, I, **35**.
dakṣiṇā: kp, VIII, 177b.
dakṣiṇā mūrti, dakṣiṇā tanu (de Śiva): kp, VII, **61**; VIII, **200**.
dagdha-yava: kp, VIII, **39**.
daṇḍa (arme de Yama): kp, III, 23.
daṇḍa (comme *vratāṅga*): cp, I, 10, 18.
daṇḍa (de *sruc* ou *sruva*): kp, VI, **35**, **39**.
dadhi: (1) à offrir: kp, VI, **69b**, **72**; (2) dans le *pañcagavya*: kp, VIII, **15**.
danta (tenu par Gaṇeśa): kp, III, **25**.
dantakāṣṭha: kp, VII, **93a**.
dantadhāvana: (1) syn. du préc.: kp, VII, 93a, **93b**; (2) brossage de dents: kp, VII, 94b; (3) rite divinatoire: kp, VII, [**93b-96a**], 104.
dama: kp, VIII, **181b**.
dayā: kp, VIII, **181b**.
darpaṇa: (1) à offrir: kp, III, **16**; (2) tenu en

mains par Umā: kp, III, **24b**.
darbha: voir kuśa.
darvī: kp, VII, 40.
darśana: (1) école, secte: cp, I, **27**; (2) vision: kp, VIII, 166a.
dala; ou chada, patra (du Lotus-Trône): kp, III, **18-19**; IV, **2**, 3a; VIII, 28, **29** (nombre), **31-33** (forme), **34** (couleur), **48, 53**.
dalasandhi: kp, VIII, 48.
dalāgra, dalaprānta (du Lotus-trône): kp, VIII, **28, 31**. 48.
dākṣya: kp, VIII, **181b**.
dāḍimī (*Punica granatum* Linn.): kp, VII, 22.
dāna (cas d'interdiction): kp, VIII, **171**.
Dānava (groupe): cp, I, **39b**.
dāva: kp, VI, **6b**.
dāha: (1) quelconque: cp, I, **58**: (2) du corps: kp, III, 2, **4**, 6; (3) du *karman*: kp, VIII, 144, 145b, **147**; cp, I, **26**; (4) des doigts du *deśika*: kp, VIII, [213].
Dikpati, Dikpāla, Digbhṛt, Diṅnātha, Digīśvara, Āśābhṛt: kp, I, **6**; III, **23**; VII, **29a, 30b**; VIII, **31, 195**; cp, I, **100**. Cf. Lokapāla.
diksiddhi: kp, VII, [7].
diksūtra: kp, VII, **7**; VIII, 26b.
digbandhana: kp, VIII, **54**; cp, I, 100.
Diṅmātaṅga: kp, II, 32.
divyasiddhi: kp, VI, **64b**; VIII, **45**. Cf. siddhi.
divyasnāna: kp, II, **2, 30**. Cf. nābhasasnāna.
divyasrotas (un *anusrotas*): cp, I, **36b**, 38b.
divyādhikāra: kp, VIII, **162**.
dīkṣā: kp, I, 1: III, 4, 15a, **48b**; VI, 43, **74b**; VII, 104; VIII, 1 à 178: *passim* (spécialement **82, 86**: déf. et structure et **101b**: syn.); 212; cp, I, 23, 25, 26, **27**.
dīkṣita: kp, VII, 101b; cp, I, **25**, 26, 28. Cf. adīkṣita.
dīpa (à offrir): kp, III, **16**.
dīpana, uddīpana, sandīpti (des Mantra): kp, III, 48a; VII, 89b, 90b; VIII, **214a**. Cf. bodhana.
dīpana, dīpti (acte *kāmya*): kp, VI, **46**, 75.
dīrghasvara: kp, I, **4a, 10**.
dīrghoccāra: kp, VIII, 120b.
duḥsvapna: kp, VIII, 23b. Cf. svapna.
dukūlādi-vāsas: kp, VIII, 196.
duṣkṛtāṃśa (du *karman*): kp, VIII, 7, 149. Cf. kaṣṭakarman.
duṣṭa, duṣṭaugha: kp, VII, **24**.
dūrvā (*Cynodon dactylon* (Linn.) Pers.): kp, VIII, **190**.
dṛk: voir locana.
Dṛkkriyā[śakti]: kp, VII, **79b**; VIII, 97, **128b**; cp, I, 1. Cf. Jñāna- et Kriyāśakti.
Dṛkkriyāmaṇḍala: kp, III, **5**, 6a, 6b.
dṛḍhīkaraṇa, dārḍhyāpādana: kp, VI, **3**; VII, **17b**.
dṛṣṭi (du *lagna*, par les Planètes): kp, VIII, 197.
Deva: kp, II, 18a; VIII, **43, 49, 52**; cp, I, **38b, 129a**.
Devatā (= Kāraṇa): kp, VIII, **140a, 143**.
devadāru (*Cedrus deodara* (Roxb.) Loud.): kp, VI, 35.
Devayoni: kp, VIII, 159b, 162, 163.
Devī (= Vidyā, Śakti): kp, VI, **4, 20a**; VIII, 65, **75**.
Devī (déesse particulière de moindre rang): kp, VIII, **225**. Cf. Ambikā.
deśa: voir puṇyadeśa.
deśa, kāla, vayas, avasthā et bhoga (à acquérir pendant la *dīkṣā*): kp, VIII, 88, **110**.
deśika (instructions particulières le concernant): kp, IV, 7; VIII, **8, 178, 179b, 180b, 213, 219, 231b, 238b**; cp, I, **2, 23-65**, 125, 128a. Cf. ācārya et guru.
deśikādi: cp, I, **1**, 22b.
deha ou kāya, tanu, vapus, vigraha, śarīra, etc. (du disciple ou du *guru*): kp, V, **18**; VII, **13a, 53, 80a**; VIII, **6b, 7, 68, 70, 116b, 118a, 118b, 126a, 144, 184, 222, 224, 225, 227, 238a**.
dehakānti: voir chāyā.
dehatyāga (interdit): kp, III, 4.
dehaniṣkṛti, -niṣpatti: kp, VIII, **88, 108b**.
dehapāta: kp, VIII, **241**; cp, I, **8**.
dehaśuddhi: kp, III, 4-5.
dehādi (=deha+indriya+viṣaya): kp, VIII, **92**.
dehin: kp, VIII, **146**.
doṣa (du disciple, trois sortes): kp, VIII, **64**.
dravyaśuddhi: kp, VI, 32.
dravyādhivāsa: kp, VII, 1.
druma (objets d'un *tarpaṇa*): kp, II, 18a.
dvādaśānta: kp, II, 31b; III, 12, 39; VII, 78; VIII, **66**, 67, 107, 118a.
dvāra: (1) du sanctuaire: cp, I, **95**; (2) du *maṇḍapa*: kp, VII, **8**, 92b; (3) du *maṇḍala*: kp, VIII, **36a, 48, 50**, 54.
Dvārapāla, ou Pāla: kp, II, **32**.
dvija: kp, VI, **7**.
dvijakanyā: kp, VIII, 25b.
dvijanman, dvijatvāpādana: kp, VIII, **69**.
dvijāgrya (dit du *deśika*): kp, VIII, **183**.

dvijādi: voir brāhmaṇādi.
dvijendra: kp, VIII, **61**.
dvitattvadīkṣā: kp, VIII, 155.
dvirada (monture d'Indra): kp, III, 23.
dvirāśramin: kp, II, **9**.

DH

dhana (à obtenir): kp, VI, **49**.
Dhaniṣṭhā, ou Vāsavya (un *nakṣatra*): kp, VIII, **187**.
dhanu: kp, III, **52**.
dharma (= tattvādi): kp, VIII, **111b**.
Dharmādi (quatre pieds du Trône): kp, I, **4b**.
Dharmeśa: kp, VI, 22b.
dhātu (minéral): kp, VIII, **26a, 39**, 188b, **192** (liste), **201**, 228.
dhātu (métal): kp, VI, 63b.
dhātrī: kp, VIII, **190**. Cf. āmalaka.
dhānya (céréales, à offrir): kp, VI, 68b.
dhāman (demeure, en général): kp, VIII, **43, 79, 240b**; cp, I, **73, 102a, 102b***.
dhāman (demeure terrestre de Śiva): (1) *yāgagṛha, maṇḍapa*: kp, II, **32**; VII, 19a, **58**; (2) *maṇḍala*: kp, VIII, **54, 57** (?); (3) tout support de culte: kp, VIII, 164; (4) sanctuaire: cp, I, **95**.
dhāman (demeure réelle de Śiva): kp, VIII, **3**.
dhāman (demeure d'Agni ou d'un autre Dieu): kp, VI, **13a**; VII, **36, 91b**; VIII, **51**.
dhāman (splendeur, de Śiva ou de l'*ātman*): kp, VII, **58**; VIII, **97, 135a**; cp, I, **52a**.
dhāman (= Mūlamantra): kp, III, **3**; VII, 89b.
dhāraka (dit du *karman*): kp, VIII, 95.
dhāraṇa (phase de la *dīkṣā*): kp, VIII, **108b**.
dhāraṇā (cinq supports de méditation): kp, I, **7**.
dhī: voir buddhi, sudhī.
dhūpa: kp, III, **15b, 57**; VII, 14, **32a**; VIII, **167b**; cp, I, **86, 99b**.
dhūmanirgama: kp, VII, **8**.
dhenumudrā, ou surabhimudrā: kp, III, **27**, 33; V, **8**; VI, 8, 24.
dhyāna: kp, II, **16, 20b**; III, 6, 14b, 39, **40** (déf.), **49, 53**, 54b; VI, **5**; VII, 70; VIII, **116b, 130**; cp, I, **87**. Interdit en présence du *guru*: cp, I, **69**.
Dhruva: kp, VII, 7; VIII, 26b.
dhvaṃsa (acte *kāmya*): kp, VI, **45b**. Cf. kṣaya, māraṇa.
dhvaṃsamāsa: cp, I, **16**.
dhvaja (arme de Vāyu): kp, III, 23.
dhvaja (à offrir au Dieu ou au *deśika*): kp, III, **17**; VIII, 207.
dhvani (= nāda): kp, VIII, **134**.

N

nakṣatra: kp, VIII, 187.
nadī (objets d'un *tarpaṇa*): kp, II, 18a.
Nandin (parmi les Gaṇa): kp, III, **22b**; VIII, 195.
Nabhasya (un mois): cp, I, **129**.
NAMAḤ, namaskāra, nati: kp, I, **3**, 6, 7, **9**, 17, **20a**; VI, 29; VII, **79a**; VIII, **81**, 203.
namaskāramudrā, natimudrā: kp, III, **14a, 27**; V, **11**; VIII, 105a, **164**.
NARA: voir TAT-PURUṢA.
Narmadā: cp, I, 96b.
nāḍī: kp, III, 4, 33; VI, 8, 24, **28**, 39*; VII, **66b, 74b, 75**, 77b; VIII, **66, 68, 72, 106, 108a, 118a, 132**, 198; cp, I, **100**. Cf. Iḍā, Piṅgalā, Suṣumnā.
nāḍī (sur le *sūtra*): kp, VII, **73b**, **[74-75]**, **85**.
nāḍīsandhāna: kp, III, 31; VII, **29a**, **[65-67a]**, 92a; VIII, 125a.
Nātha (= Kāraṇa): kp, VIII, **73, 120a**.
nāda: kp, I, **2**, 3; III, 38; VIII, 134, 150. Comme *bhuvana*: kp, VIII, 71b.
nābhasa-snāna: kp, II, **5**. Cf. divyasnāna.
nābhi: (1) du Dieu: kp, III, **8, 51**; (2) de l'homme: kp, VII, **56**, 87b; VIII, 58; (3) du *kuṇḍa*: kp, VI, **2, 42**.
nāmakaraṇa (de l'initié): kp, VII, 59; VIII, **60-61**.
nāmadheya (modèle védique): kp, VI, 9b, **19**; VIII, **160**.
Nāyaka (pl., sens général): kp, VIII, **212**.
Nārāyaṇa (comme Dieu protecteur): kp, VI, **18a**.
nārī: voir yoṣit.
nāsā (du Dieu): kp, III, **9**.
nityakarman, naityaka: kp, III, **48b**; VI, 28, **43, 74b**.
nitya-, naimittika- et kāmya-karman: kp, VI, 37, 41b.
Nidhi (monture de Kubera): kp, III, 23.
nindā (de Śiva, etc.): kp, VIII, **170b**; cp, I, 91a.
niyama (en général): kp, I, 11; VIII, 217.
niyama (concernant le *deśika*): cp, I, **[63-64]**.

nirapekṣa[dīkṣā]: kp, VIII, **2b**, **3**, 5, 137a, 152. Cf. nirbījadīkṣā.

nirāmaya: kp, VIII, **5**.

nirāhāra: cp, I, 108, 114, 127. Cf. upoṣaṇa, mārutāśana.

nirodha(na), rodha(na), saṃrodha: (1) d'une divinité ou Mantra: kp, III, **14a**, 55b; IV, **7**; V, 1, **13**; VII, **12**, **80b**, **85**; (2) de la puissance des liens : kp, VIII, **97**, **101**; (3) des Obstacles: kp, VI, **16a**; (4) du *karman*: kp, VIII, 96; (5) du souffle (= kumbhaka): kp, VIII, 117b.

nirodhanī[-mudrā], ou rodhā, niṣṭhurā: kp, III, **14a**; V, **13**; VII, 12.

Nirodhikā: kp, VIII, **124**. Cf. Rodhaśakti.

nirghātādi (phénomènes atmosphériques inquiétants): cp, I, **54b-55**.

nirbīja[dīkṣā]: kp, III, 4; VIII, 2b, 140b. Cf. nirapekṣadīkṣā.

nirmālya: kp, VI, **31**, 32; cp, I, **111**, 116. Cf. laṅghana.

niryāsa, nirgama (du beurre clarifié): kp, VI, **37**.

nirvāṇa (du feu): kp, VI, **31**.

nirvāṇa, nirvṛti (= mokṣa): kp, VII, 70; VIII, **241**.

nirvāṇadīkṣā, ou nairvāṇikī: kp, VIII, 2, **5**.

Nivṛtti (une *kalā*): kp, VI, 15b; VIII, 116b, **120b**.

Nivṛttyādi (cinq *kalā*): kp, VII, 19a, 81b, 87b; VIII, 80, **131**, 153, **202**, 221.

niśā (*Curcuma longa* Linn.): cp, I, 7.

Niśācara (= Rākṣasa, monture de Nirṛti): kp, III, 23.

niśānta, niśārdha: kp, VIII, **22b**.

niśreyasa-prāpti: kp, VIII, 177a.

Niśvāsottara: kp, II, 22b.

niṣevaṇa (interdiction): cp, I, **78**.

niṣkalarūpa (de Śiva), niṣkala-Śiva: kp, III, 39; VIII, 126b, 128b, 157a. Cf. Paraśiva, śivatattva.

niṣkala-Śakti: kp, II, 31b; VIII, 121.

niṣkṛti (= purification totale): kp, VIII, **91b-104a**, **156b**.

niṣkrāma (*saṃskāra* védique): kp, VIII, **160**.

niṣṭhā: kp, VII, **71**; VIII, 2, **68**, 122. Cf. kaivalya, mukti, mokṣa.

niṣṭhārthin: kp, VIII, 2.

niṣṭhāvratin, naiṣṭhika: cp, I, **8**, 9a, 18.

niṣṭhīva (interdit): cp, I, **68**.

niṣṭhurā[-mudrā]: voir nirodhanī.

nispṛha, apaspṛha (ép. du *putraka* et de cert. *sādhaka*): kp, VIII, **222**, **243**.

nīca (personnes viles): cp, I, **64**.

nīrājīkaraṇa: kp, VI, 23.

nīvāra (variété sauvage d'*Oryza sativa*, Linn.): cp, I, 110.

nīhāra: cp, I, **55b**.

nṛka (tenu par le Dieu): kp, III, 52.

NETRA, ou LOCANA: kp, VIII, **40**, **57**.

netra (du disciple): kp, VII, **57**; VIII, **60**.

netrapaṭa: kp, VII, 57; VIII, 60.

nemi (= mekhalā): kp, VI, **42**. Cf. kṣetranemi.

naimittika-karman: kp, VI, **43** (exemples: 43). Cf. nitya.

naimittikācāra: kp, VIII, 3.

naivedya: kp, III, **57**; cp, I, 99b.

naiṣṭhika (= mumukṣu): kp, VII, 104.

naiṣṭhika (= naiṣṭhikavratin): voir niṣṭhāvratin.

naiṣṭhika-dīkṣā, naiṣṭhikī: kp, VII, 71; VIII, **2a**, 2b, 146.

nauyāna (objet d'un rite *kāmya*): kp, VI, **60b**.

nyagrodha: cp, I, **13**. Cf. vaṭa.

nyāyavartin (dit des disciples): cp, I, **29**.

nyāsa: kp, III, **1**, 18, 20, puis *passim*.

P, PH

pakṣa: cp, I, **53b**. Cf. kṛṣṇa- et śukla-pakṣa.

Paṅkaja, Padma (un élément du Trône): kp, I, **5**.

pañcakṛtya (de Śiva): p, VIII, **203** (liste: 203); cp, I, 51a (liste).

Pañcakeśvara (= Sadāśiva): kp, VIII, **148**.

pañcagavya, gavya: (1) préparation: kp, VII, **14-15**; (2) usage externe: kp, VII, **17b**, **29b**; VIII, **24b**; (3) consommation: **93a**, **102**, **104**.

pañcagavyapātra: kp, VI, 34, **55a**.

pañcatattvadīkṣā: kp, VII, **[155]**.

pañcadaśī: cp, I, **15**, **54a**.

paṭa (autour des Vases): kp, VIII, **196**.

paṭṭa (de cendre): cp, I, **3**.

Patañjali: kp, II, 1.

patana: kp, VIII, **172**.

Pati (= Śiva): *passim*.

Pati (= Vidyeśvara): kp, VIII, **45**.

Pati (= Gaṇeśvara, etc.): kp, I, **6**.

patnī (du *bhautikavratin*): cp, I, **10**, 21b.

patra (pétales du lotus): voir dala.

patra (feuilles): kp, VI, 61b, **71**.

pada (dans un *mantra*): kp, VI, 74b; VII, 87a.

padadīkṣā, padādhvadīkṣā: kp, VIII, 154a, 159b.
padādhvan: kp, VIII, 154a, 163.
padārtha: cp, I, 51a.
padma: (1) Trône, support du culte: voir abja; (2) attribut de Brahman: kp, VIII, 51; (3) base de *sruc*: kp, VI, 41a; (4) fleur, concrète: kp, VIII, **42**.
padmamudrā, ou abjamudrā: kp, III, **27**; V, **7**.
padmāsana: cp, I, 87.
paratattva: kp, VIII, 122.
paradṛṣṭi, paramadṛṣṭi: kp, VII, 10, 104.
paranirvāṇa: kp, VIII, 2.
parabhāva: kp, III, 1, 59.
paramapada: kp, VIII, **163**.
paramasthāna: kp, VIII, **67**.
paramīkaraṇa: kp, VII, 28b.
parameśvara-kriyā (opp. à śrautakriyā): kp, II, 9.
Paravāc: kp, I, 2.
paravyāpti (du *guru*): kp, VIII, 72, 176.
Paraśakti: kp, VII, 73b. Cf. Parāśakti.
Paraśiva: kp, VIII, 158a. Cf. niṣkala-Śiva.
parāka (une pénitence): cp, I, **127**.
Parākhya: kp, IV, 5; VI, 37, 41a; cp, I, 76.
parārghya: voir tṛtīyārghya.
parāvasthā: kp, VIII, **107**.
Parāśakti: kp, VIII, 121, 131, 132. Cf. Para-.
Parāśarādi: kp, II, 17.
parā śuddhi (= dīkṣā): kp, VIII, **101**.
parikrama (démarche, du *deśika*): kp, VIII, **184**.
parighāmudrā: kp, V, **1**, **15**.
paricaryā: voir upacaryā.
paridhi: kp, VI, **15b**, **17a**, 33, **50** (descr.); cp, I, **31**.
parivāramantra: kp, II, 38, 39a.
parivrājaka: kp, II, 9.
pariṣecana: voir secana.
pariṣvaṅga: cp, I, 118b.
parīkṣā (du *śiṣya*, par le *guru*): cp, I, **23**.
parīkṣā (du terrain, etc.): voir bhūparīkṣā.
paraiśvarya (promis aux hommes): kp, VIII, 2.
parṇī (pour śrīparṇī): kp, VI, **35**.
paryagnikaraṇa: kp, VI, 23.
paryaṅkabandha (interdit): cp I, **69**.
parvata: kp, II, 18a.
parvatadhātu, adridhātu: kp, VIII, **39**.
parvan (phalange): kp, II, **18a**.
parvan (section): kp, VI, **35**, **70a**; VII, **94a**; VIII, 116b.
parvan (moment astronomique): cp, I, **12**, **20**, **91b**, **103**.
palāśa (*Butea monosperma* (Lamk.) Kuntze): (1) bois: kp, II, **23**; VI, 35, 50; VII, 5; (2) feuilles: kp, VI, **54**.
pallava (dans un Vase): voir cūta.
pavitra (offert à Śiva): kp, VII, 14.
pavitra (instrument): kp, VI, **23**, **33**, **52b-53a**.
pavitra, kalā, japa et mudrā (caractéristiques des *vratin*): cp, I, 89.
pavitrāṇu (= brahmamantra): cp, I, **5**.
pavitrārohaṇa: cp, I, **56b**, **[128b-130]**.
paśu (= dīkṣya): kp, VII, 13, **62**; VIII, **53**, 107, 125b. Cf. ātman.
paśu (= adīkṣita): cp, I, **31**, **117**.
paśudarśana (école des *paśu*): kp, VIII, 177a.
paśuśānti: kp, VIII, **177a**.
paśūpacāra, paśukarman: kp, VII, **13**.
paścimasrotas (*Caṇḍāsidhārādi*): cp, I, **36a**.
paśvanugraha (= dīkṣā): kp, VIII, 56.
paśvarghya: kp, VII, **11**, **12**.
pākayajña: kp, VIII, **161** (liste: 161).
pāṇi (du Dieu): kp, III, **9**, **52**.
pāṇi (de l'homme): kp, II, **10**, **12a**, **15**, **26**; III, 3; V, *passim*; VI, **53b**; VIII, **59b**, **124**, **200**, **229a**. Cf. añjali, karmapāṇi, karmendriya.
pāṇiyogitā (= vivāha): kp, VIII, **160**.
pātaka: cp, I, **121**, 125, 126, 127. Cf. upa- et mahā-pātaka.
pātra (à *arghya*, etc.): kp, VI, **33**, **53b-56a**; VII, **48** (*carupātra*).
pāda (d'un Tantra): cp, I, 51a. Cf. kriyā-, caryā-, yoga-, vidyāpāda.
pāda, aṅghri, caraṇa (du Dieu): kp, III, **9**, **14b**, 52.
pāda (d'Agni): kp, VI, 11b.
pāda (de l'homme): kp, II, **26**, **31a**; VII, **82b**, 87b. Cf. karmendriya.
pādasparśādi-doṣa: kp, VIII, 24b.
pādāṅguṣṭha: kp, III, 4.
Pādārthika: cp, I, **112**. Cf. Ārhata.
pādukā (du *guru*): kp, III, **34**, **57**; VIII, **206**; cp, I, 63.
pādukā (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, 48, 50.
pādya: kp, III, **14b**; VI, **61a** (pādyādi): VII, **12**, 14.
pāna (à offrir): kp, III, **16**.
pāpa: cp, I, 51b. Cf. aṃhas, agha.
pāyasa: kp, VII, 49: cp, I, 75. Cf. odana, caru.
pāyu (du Dieu): voir guda.

pāyu (de l'homme): voir karmendriya.
pārada: kp, VI, 63b; VII, 21; cp, I, 7. Cf. rasa.
Pārameśvara: kp, VIII, 153, 160, 161.
pārivrājya: kp, VIII, **161**.
pārthiva-snāna: kp, II, **5**, 28. Cf. bhauma-s.
pārśva (du Dieu): kp, III, **9, 51**.
pāvanakṣetra: kp, II, 4b.
pāvanatīrtha: kp, VIII, 183.
pāśa (arme de Varuṇa): kp, III, 23.
pāśa (liens de l'*ātman*): kp, VII, 14, **74a, 81b, 84a, 86a-91a**; VIII, **59a**, 86, 94, 96, **97, 100b, 114,** [**114b**], 125b, 129, **132, 145b, 182**. Cf. kleśa, doṣa, asādhāraṇabandha, sādhāraṇabandha.
pāśaccheda, pāśaviccheda: voir cheda.
pāśajāla: kp, I, 1; cp, I, 51a;
pāśabandha, pāśayama: voir bandha.
pāśaviśleṣa: voir viśleṣa.
pāśavī mūrti: kp, III, **4**.
pāśa-śaithilya: kp, VII, **55**, 63.
pāśasaṅghāta: kp, I, **1**.
pāśasūtra: kp, VII, 45, [**72-91**], 74a, 82a, 87b, 90b; VIII, **70**. Cf. sūtra.
pāśātmaka-vapus: kp, VII, **80a**.
piṇḍasthairya: kp, VIII, 6b.
piṇḍī (à offrir): kp, VI, **73a**.
piṇyāka (à offrir): kp, VI, **73a**.
pitāmaha: kp, II, **18b**.
pitṛ: kp, II, **18b**.
pippala: voir aśvattha.
Pilipiñcha: voir Balipiñcha.
Piśāca, Paiśāca: kp, VIII, **139a**, 159a, 162.
pīṭha (de Śiva): kp, III, 37; VIII, **30, 35, 43, 48**, 50, **53, 201**. Cf. abja, āsana, maṇḍala, vidyāpīṭha.
pīṭha (pour *guru* ou disciple): kp, VIII, **197, 200, 228**. Cf. bhadra- et yoga-pīṭha.
pīṭha (pour un objet): cp, I, 32.
pīṭhavartin, pīṭhaga (dit du *guru*): cp, I, **61, 62**.
Puṃs: voir Tat-Puruṣa.
puṃsavana: kp, VI, 9b, **10**; VIII, **159b**.
puṇḍraka: voir tripuṇḍra.
puṇyakāla: cp, I, 16, **79**.
puṇyakṣetra: cp, I, **75**.
puṇyadeśa: kp, VII, **2**; VIII, **183**.
putraka (= nirvāṇadīkṣita): kp, VIII, **178b, 240b**, [**241-242**]; cp, I, 1, **2, 6, 9a, 11, 61**, 65, **66-72** (règles concernant *samayin* et *putraka*), **73** (résidence), **124**, 125, **126**, 128a.
putrakatva: kp, VIII, **243**.
putrakadīkṣā: kp, VIII, 242b.
putrakādi: kp, II, 9.
pudgala (= ātman): kp, VII, **85**; VIII, **132**. Cf. cit, ātman.
punarnavā (*Boernavia diffusa* Linn.): kp, VIII, **190**.
punarbhava (des convertis): cp, I, **28**.
Punarvasu, ou Āditya (un *nakṣatra*): kp, VIII, **187**.
pura (= bhuvana): kp, VIII, **157a**.
pura (= maṇḍala): kp, VII, **104**; VIII, **24b, 29, 43, 52, 59b, 71a, 165b, 166b**.
Puruṣa: voir Tat-Puruṣa.
puroḍāśa: kp, VI, 26a.
puryaṣṭaka: kp, III, 4; VII, 79b; VIII, 140b.
puṣkara (de *sruc*): kp, VI, 37; VIII, **134**.
puṣṭi (de la *jaṭā*): cp, I, 7.
puṣṭi, pauṣṭika (acte *kāmya*): kp, VI, **46, 67a, 75**; VIII, 238b.
puṣṭi (d'un rituel): cp, I, **129a**.
puṣpa: voir kusuma.
puṣpakṣepa: voir kusumatyāga.
puṣpa-parīkṣā: kp, VII, **4a**.
puṣpavatī: kp, VIII, **172**.
Puṣya (un *nakṣatra*): kp, VII, **7**; VIII, 26b, **187**.
pustaka: (1) remis à l'*ācārya*: kp, VIII, **206**; (2) utilisé pour le commentaire: cp, I, **32**.
pūjaka (péjoratif): cp, I, 81.
pūjana (du *guru*, etc.): cp, I, **21**.
pūjā (culte): kp, II, **21**, puis *passim*, spéc. ch. III et IV: cp, I, **8a, 88a**.
pūjā (accumulation des offrandes): kp, VIII, **42**; cp, I, 116.
pūjāgṛha: kp, III, 1. Cf, yāgagṛha.
pūjāṅga: kp, VIII, 236a; cp, I, **93**. Cf. arcāṅga, yajanāṅga.
pūyana: kp, III, 2.
pūraka: kp, II, 14; III, 4; VIII, 117a.
pūraṇa (préalable à une construction): kp, VI, **3**; VII, **16b**.
pūrṇāhuti: kp, VI, 29, **30**; VII, **46, 52, 69, 97b**; VIII, **64, 116a, 128a, 144, 213**, 237; cp, I, **25**.
pūrta: kp, VIII, 78, 152. Cf. iṣṭa, iṣṭāpūrta.
pṛthvītattva: kp, II, 16; VIII, 71b.
pṛthvyādi (35 *tattva*): kp, III, 12.
pṛṣṭha (du Dieu): kp, III, **8**.
paurṇamāsī: cp, I, 129.
Pauṣkara: kp, I, 6; II, 22b; III, 5; VI, 4, 26a, 68a; VII, 1, 8, 104; VIII, 1, 78, 169a; cp, I, 10, 76, 79, 80, 89.

prakṛti (= mukhyayāga): kp, VIII, **47a**.
prakṛtyādi (neuf *tattva*): kp, VIII, **154b**.
prajanana (partie de l'*araṇi*): kp, VI, **57b**.
praṇati (une *mudrā*): voir namaskāramudrā.
praṇava: kp, I, **3**, **5**, 6, 8, 10; III, 4; IV, **3b**; VI, 53a; VII, **40**, **79a**; VIII, **57**, **81**, **133**, 134, 203; cp, **31**, **119a**. Cf. akṣara, udgītha, oṃkāra, tāra.
praṇavapīṭha, praṇavāsana: kp, VII, 24, **53**, **61**, **65**, **68a**, 87b; VIII, **57**, 63, **201**, 228.
praṇāma: kp, III, **35**; VI, **18b**; VII, **30b**, **59**, **61**, **92a**; VIII, **55**, **62**, **165**, **169a**, 175a, **177b**, **210b**, **232**; cp, I, 10, **66**. Cas d'interdiction: cp, I, **90**. Cf. namaskāra.
praṇītā: kp, VI, 32, **56a**.
pratigraha (interdiction): kp, VIII, **235**.
pratipad: cp, I, **54a**.
pratipraśna: cp, I, **48**.
pratibandha-, pratibandhakatva-nivṛtti (de l'*adhvan* ou des *saṃskāra* védiques): kp, VIII, **157b**, **159a**, 159b.
pratilomataḥ: kp, III, **31**.
Pratiṣṭhā (une *kalā*): kp, VI, 15b; VIII, 78, **120b**, **121**.
pratiṣṭhā (des images de Śiva): kp, III, 56a; VI, 43; VII, 103; VIII, **216**; cp, I, 97.
pratiṣṭhā (d'autres divinités): cp, I, **14**.
pratyantavarṣa: kp, VII, 2.
pratyavāya: kp, VIII, 183.
pradakṣiṇam: kp, VII, **27-28a**, **92a**.
pradoṣa: kp, VIII, **23a**; cp, I, **102b**.
prapā: cp, I, 14.
prapitāmaha: kp, II, **19**.
prabodha (= dīpana): kp, VII, **89b**.
prabhāta: kp, VIII, 23b; cp, I, 88b.
pramāda, pramādavat: cp, I, **4**, **115**, **118b**.
pralaya: kp, VIII, 6b.
pralayakevala: kp, VIII, 96.
pralayārka: kp, VI, **15a**.
pralepana: voir lepana.
pravara: kp, II, **17**.
praveśana, āveśana: (1) dans le disciple: kp, VII, **74b**, **78**; VIII, **66**, **106**; (2) dans le Feu: kp, VI, **28**.
praśānta[-Śiva]: kp, I, 2.
prasāda: kp, VIII, **56**, **233a**; cp, I, 1.
prahara (= yāma): kp, VIII, 24a.
prākāra: (1) de cendre: cp, I, **101**; (2) de graines: cp, I, **102a**. Cf. astraprākāra, āvṛt, rekhā.
prāggṛhastha: cp, I, **11**, **73**, 74.
Prāgvidyā: kp, VIII, **195**. Cf. Mātṛkā.
prācyasrotas (*Trotalādi*): cp, I, **35**.
prājāpatyavrata (= kṛcchra): cp, I, 127.
Prāṇa (un Souffle particulier): kp, VIII, 107, 117b.
prāṇa, asu (souffle vital en général): kp, III, **38**.
prāṇacāra: kp, VIII, 133.
prāṇaśakti, -bala: kp, VII, 70; VIII, **66**, **117a**, **133**, 198.
prāṇāyāma: kp, II, 3, 12b; III, **4**; cp, I, **107**, 108, **118b**, **120**. Cf. saṃyama.
prātar: kp, VIII, **9**; cp, I, **66**.
prāthamika-sādhaka: cp, I, **9a**.
prādeśa (mesure): kp, VI, **52b**.
prāyaścitta: kp, VI, **29**, 75; VII, **13**, **69**; VIII, **55**, **242b**; cp, I, **26**, 27, **106-128a**. Cf. chidrahoma.
prāyaścittin: cp, I, **24**.
prārabdhakarman: kp, III, 4; VIII, 145b, **146**. Cf. śarīrārambhaka.
prāśana (*saṃskāra* védique): kp, VIII, **160**.
prāsāda[-mantra]: kp, VII, 57.
preta (= mṛtakāśauca): kp, VIII, **172**.
Preta: cp, I, **53a**.
prokṣaṇa, ukṣaṇa (en général glosé par *abhyukṣaṇa*): kp, II, **7**; III, **33**; VI, **13a**, **20b**, **21**, **22b**; VII, **13**, **17b**, **39**, **54**, **72**; VIII, **54**, **58**, **63**, **66**, 158a.
prokṣaṇādi: kp, VII, **62**.
protkṣepa: voir utkṣepa.
pluti: voir vipluti.
plutoccāra: kp, VIII, 113b.
PHAṬ: kp, I, **9**; VI, **75**; VII, 89b, **112a**.
phala (concrets): (1) à offrir: kp, VI, **70b**; (2) à consommer: kp, VIII, 166a; cp, I, **15**, **76**, **120**; (3) dans la bouche du Vase: kp, VIII, **196**; (4) autre utilisation: kp, VI, 61b.
phala (= résultat): kp, VIII, 8, 102b, 197; cp, I, 1, 25, 26, 80, 91a, 104a. Cf. iṣṭaphala.

B

bandha (des *pāśa*): kp, VII, **71**, **[72-73a]**, **90a**.
barhis: kp, VI, **33**, **51b**; VII, **98b**; VIII, **58**. Cf. kuśa.
bala (à obtenir par un rite *kāmya*): kp, VI, **61b**.
bala (qualité du *deśika*): kp, VIII, 185.
Bala (un Aṅga, = Varman): kp, III, **10**, **20**.
Bala (= Śakti): kp, VIII, **94**, **150**.
balavyakti (= dīkṣā): kp, VIII, **101***.
balā (*Sida cordifolia* Linn.): kp, VIII, **189**.

balā (pour atibalā = *Abutilon indicum* (Linn.) Sw.?): kp, VIII, **190**.
bali: kp, VII, **23, 30b-35** 36, **101b**; VIII, **214b**; cp, I, **86, 99b**.
Balipiñcha: kp, VII, **32b**.
balisraj: kp, VIII, **171**.
balīvarda-nyāya: cp, I, 118b.
bahiryāga, -yajana, bāhyārcana: kp, III, **31**.
Bahurūpa: voir Aghora.
bāṇa: kp, III, **52**.
bāṇaliṅga: cp, I, **96b**.
bāla: kp, VIII, 2b, **4**.
bāliśa: kp, VIII, 2, 4.
bāhyārtha: kp, VIII, **143**.
biḍāla: cp, I, **57a**.
Bindu, bindu: kp, I, **2**; III, 38; VI, 16a; VIII, **134**.
bindu (comme *bhuvana*): kp, VIII, 71b.
bindu (signe de nasalisation): kp, I, **3**, 7, **8**; VII, **79a**.
bindu (petit cercle): kp, VIII, **51***, **52**.
bindusthāna: kp, III, 4, 33; VI, 8, 39; VII, **83**.
bilva (*Aegle marmelos*, Corr.): kp, VIII, **190**.
bīja (graines, en général): kp, VII, **21**; VIII, **191, 202**; cp, I, **101**.
bīja (du Lotus-trône): kp, VIII, **34, 53**.
bīja (semence du père): kp, VIII, **64**.
bīja (semence de Śiva): kp, VI, 7, 9a.
bījana: kp, VI, 12b.
bījā (plante non identifiée): kp, VIII, **189**.
buddhi, dhī (comme constituants du *puryaṣṭaka*): kp, VIII, **141**, 143.
buddhi[-tattva]: kp, VIII, 159a.
buddhīndriya: kp, VIII, 143.
Budha (Mercure): kp, VIII, 197.
bubhukṣu, bhautika, bhuktyarthin: kp, VI, 21, 76; VII, **56, 99**; VIII, 41. Cf. bhukti.
baindavī[kalā] (= Nivṛttyādi): kp, VI, **16a**.
bodhana (d'une divinité): kp, VIII, **73**. Cf. prabodha.
Brahmakravyāda, -rākṣasa: kp, VIII, **140b**.
brahmacārin: kp, II, 9; cp, I, 89.
Brahman (un des cinq Kāraṇa): kp, VI, 14a, VIII, **67**, 140a, **140b**.
Brahman (dans le *maṇḍala* du Soleil): kp, I, 5.
Brahman (comme Lokapāla): kp, VIII, 51.
Brahman (pourâṇique): kp, VIII, **151, 225**.
Brahman, Trayīpraṇetṛ (comme *yajñādhyakṣa*): kp, VI, **16b**, 18b.
Brahman (les cinq B.): kp, I, **4a**; II, 15; III, **27**; VI, 9b, 28; VII, 14; VIII, 60, 194; cp, I, 10, **121**. Cf. Vaktra.
brahmapada (dans le *maṇḍapa*): kp, VII, 8. Cf. brahmasthāna.
brahmamantra (pl.): II, **11**, 29a; III, 28; VIII, 198; cp, I, **111**. Cf. pavitrāṇu.
brahmavṛkṣa: kp, VI, **35**. Cf. palāśa.
brahmasūtra (des *maṇḍapa*): kp, VII, **8**.
brahmasthāna, kasthāna, etc.: kp, III, **34**; VII, **29b**. Cf. brahmapada.
brahmahatyā: cp, I, 119b.
brahmāṇḍa: kp, VII, 83; VIII, 156a.
Brahmādi (les cinq Kāraṇa ou Tattveśvara; parfois quatre): kp, I, 6; II, 16; III, 39; VI, **14a**; VIII, **73**, 117b, **140a, 169b, 202**.
brahmāvarta: kp, VIII, 183.
brāhmaṇa: kp, VII, 3, 4b; VIII, 61, 183; cp, I, 3, 89, **90**.
brāhmaṇādi, dvijādi: kp, VII, 2, 4b; cp, I, 13, 27, **109**, 110.
brāhmamuhūrta: cp, I, 66.
brāhmī (*Centella asiatica* (Linn.) Urban.): kp, VIII, **189**.
brāhmīsandhyā (= śrautasandhyā): kp, II, 9.

BH

bhakta, bhakti, bhaktimat: kp, VII, 28b; VIII, **151, 216**; cp, I, **24**, 25, **29**.
bhakṣaṇa (des choses de Śiva ou de Caṇḍa): kp, VIII, **171**.
bhakṣyavastu: kp, VI, **70a**.
Bhaginī (pl.): cp, I, 76.
bhaṅga (du corps): kp, VIII, **6b**.
bhadrapīṭha: cp, I, 116. Cf. pīṭha.
bhaya (acte *kāmya*): kp, VI, **45b**.
Bharadvāja (comme auditeur du *Mṛg*): kp, VI, 1, 33; VIII, 220. Cf. Muni.
bhartsana (interdit): cp, I, **78**.
bhavapada: kp, VIII, 148.
bhasman: (1) pour ablutions: kp, II, **4a, 22b-27**; III, **4**; cp, I, **3**; (2) comme "restes" du feu: kp, VI, **31**; (3) pour *tāḍana*: kp, VII, **55**; VIII, **58**; (4) comme couche: kp, VII, **99**; (5) comme protection: kp, VII, **101a**; cp, I, **101**; (6) pour dessiner: kp, VIII, **26a**; (7) pour le chignon: cp, I, 7; (8) comme *vratāṅga*: cp, I, 10.
bhasmasnāna: kp, II, **22b-27**. Cf. āgneya-, ānala- et taijasa-snāna.
bhasmoddhūlana: voir uddhūlana.
Bhādrapada: cp, I, 129.
bhāva (comme *doṣa*): kp, VIII, 64.

bhāva (du *sādhaka*): kp, VIII, **225**.
bhāṣyajapa: cp, I, 76. Cf. japa.
bhikṣā: cp, I, **79-83**. Cf. bhaikṣya.
bhukti: voir bhoga.
bhukti et mukti (association): kp, I, 1; III, 31, 59; VI, 76; VIII, 1, 39, 42.
bhukti / mukti (opposition): kp, VII, 56, **99**; VIII, **31**, **41**.
bhuktyarthin: voir bubhukṣu, sādhaka.
bhuja (du Dieu): kp, III, **9**, **50**.
Bhujaga (pl.): cp, I, **39b**.
bhuvana: kp, VIII, **71b**, 111b, 148, **156a**, 212.
bhuvanadīkṣā, bhuvanādhvadīkṣā: kp, VIII, [**156-157a**], **158b**.
bhuvanādhvan: kp, VIII, 154a, 163.
Bhuvaneśvara, Bhuvanabhartṛ, etc.: kp, I, 6; VIII, 92, **149**, **156a**.
bhuvarloka: kp, VIII, **162**, 163.
bhū, bhūtala, bhūmi (= sol): kp, V, **18**; VII, **2**, **16b**; VIII, **175b**; cp, I, 31. Cf. kṣamā.
bhū, bhūmi (= mondes): kp, VIII, **6b**, **212**. Cf. karma- et bhoga-bhūmi.
Bhūta (honorés par des *bali*): kp, VII, **31**, 101b (trois sortes).
Bhūta (= bhūtagrama: *paśu, mṛga, pakṣin* et *sarīsṛpa*): kp, II, **18a**.
Bhūta (= Éléphants des directions): kp, II, **32**.
bhūtasarga: kp, III, 53*; VIII, 104b; cp, I, 27.
bhūti: kp, VIII, 2, **31**, **40**.
bhūtikāma: kp, VIII, 2. Cf. bubhukṣu.
Bhūteśa-varya (= Śiva): kp, III, **53**.
bhūparigraha: kp, VII, **1**.
bhūparīkṣā: kp, VII, [**2-4**].
Bhūbhuj (un Rudra): kp, VII, **18**.
bhūmi: voir bhū.
bhūmipa (= kṣatriya): cp, I, 3.
bhūloka: kp, VIII, 158b; cp, I, 27.
Bhṛgvādi: kp, II, **17**.
bheka: cp, I, **57a**.
bheṣaja (dit de la *dīkṣā*): kp, VIII, **83**.
bhaikṣya, bhaikṣa: cp, I, 10, **13**, **72**.
bhoga, bhogabhojana (phase de la *dīkṣā*): kp, VII, 73b; VIII, **86**, **89-91**, **110**, **129**.
bhoga (jouissances), √bhuj: kp, VIII, 2a, 6b, 148, 219, **241**, 242b, 243, 244.
bhogabhuj (sens péjoratif): kp, VIII, 2b.
bhogabhūmi, bhogāvani: kp, VIII, 6b, **7**, **88**, 149.
bhogabhojaka (dit des Bhuvaneśvara): kp, VIII, 92.
bhogayogyatā (phase de la *dīkṣā*): kp, VIII, **87**, **88**. Voir ārjana, adhikāra.
bhogasthāna (des Mantra): kp, III, 38, **55a**.
bhogya (dit du *karman*): kp, VIII, **91a**, **95**.
bhojana (à offrir): kp, III, **16**.
bhojana (consommation d'aliments interdits): cp, I, 108, **111**, **113**.
bhautika (opp. au *mumukṣu*): voir bubhukṣu, bhukti.
bhautika, bhautikavratin, bhautikavrata: cp, I, 3, **7**, **8**, 9b, 18.
bhautikī (une *dīkṣā*): kp, VIII, **2a**, 2b, **146-148**.
bhaumasnāna: kp, II, **2**. Cf. pārthivasnāna.
bhauvana-vapus: kp, VII, **80a**.
bhrātṛ: kp, II, **19**.
bhrāmaṇa: (1) du feu: kp, VI, **8**; (2) des Vases: kp, VII, **27**.

M

makara (forme de): kp, VI, **41a**.
makaramudrā, makarī: kp, III, **27**; V, 1, 5.
makkola: kp, VIII, 26a*.
makha: kp, VII, **26**. Cf. adhvara, yāga.
Maghā: kp, VII, 7.
maghā-trayodaśī: voir sous māgha-.
maṅgala (un *ātmaguṇa*): kp, VIII, 161.
maṅgalatva et amaṅgalatva (des rêves): kp, VIII, 10-23.
maṅgalācāra: cp, I, **22a**.
maṅgalodaya: kp, VIII, **40**.
maṅgalyaśabda: cp, I, 50a. Cf. māṅgalya.
maṇipramaṇḍala (= ākramaṇī): kp, VI, 57a.
maṇḍapa (= yāgamaṇḍapa): kp, VII, 7, 9, 10, 45, 64. Cf. yāgagṛha.
maṇḍala (cercle): kp, VIII, **32**, **35**, **37b**, **195**. Cf. Somamaṇḍala.
maṇḍala (de bouse de vache, etc.): kp, VII, 14, **20**, **29b**, **38**, **41**, **53**, **92b**; VIII, **57**. Cf. gandha, gomaya, pañcagavya.
maṇḍala (de poudres colorées, pour la *dīkṣā*): kp, VII, 1, **9**, 104; VIII, **24-53** (construction, etc.), 54, **56**, 57, 59a, **62**, 164. Cf. abja, dhāman, pura.
maṇḍala (du *cit*); voir sous Dṛkkriyā.
maṇḍala (province cosmique): kp, II, **16**.
maṇḍala (trois sphères lumineuses): kp, I, 5; III, **12**, 37. Cf. Indu-, Vahni-, Sūrya-maṇḍala.
Mataṅga: kp, II, 20a, 22b, 27; III, 17; VI, 19, 44; VIII, 43.
matsya (forme de): kp, VIII, 27, **38a**.

mada (= kastūrikā): kp, VI, **74a**.
mada (arrogance): kp, VIII, **236a**.
madhu: kp, VI, **69a**. Interdiction: cp, I, **18**.
madhuparka: cp, I, **21**.
madhura-karpūra: kp, VI, 70a.
madhyamāṅgulī: kp, V, *passim*.
madhyasiddhi: kp, IV, 5; VIII, **45**. Cf. siddhi.
manas: kp, II, 31b; VIII, **141**, 143.
manu (= mantra): kp, III, **17**.
manucakra, manumaṇḍala: kp, I, **1**; II, **32**; III, **37**.
Manubhṛt, Manupati (pour Vidyeśvara): kp, III, **24a**; VI, **76**.
manorathamudrā: kp, III, **27**; V, **9-10**.
√ mantr: kp, II, **7**, 11, **24**; III, **1**; VIII, 193a. (Pour ā √ mantr, voir āmantraṇa.)
Mantra: kp, I, 1, 8; III, **6b, 31**, 37; VII, **58**; VIII, 221-225, **236b, 238a**, 242b; cp, I, 10, 26, 79, **80, 90**. Cf. Sādhyamantra.
Mantra, purs et impurs: kp, VIII, 221; inf., moyen et sup.: cp, I, 76.
mantra (en général): kp, I, 1, 2, 4a, 6, 7, **9**, **10, 11**, puis *passim*.
mantra (pour mūlamantra): kp, VII, **22**; VIII, **115a**.
mantra (pour sādhyamantra): cp, I, **85b, 87**, **105**.
mantrakalā: kp, III, 2.
mantrakāya, -deha: kp, III, 4, 59.
mantradīkṣā, mantrādhvadīkṣā: kp, VIII, 154a, 159b.
mantranyāsa (souvent implicite): kp, III, **2**; VII, 57, **103**; VIII, 58.
mantrapīṭha: kp, VIII, **197**. Cf. mantrāsana.
mantraprayoktṛ: cp, I, **28**.
mantraphala: kp, I, 11.
mantramukha: cp, I, **79**.
mantrayāga: kp, VIII, 51.
mantravṛtti (= mantrin): cp, I, **2**, 125.
mantrasandhāna: voir sandhāna.
mantrasamarpaṇa (sens incertain): kp, III, 39.
mantrasamarpaṇa, mantrāpādana (= don du *m.* au *sādhaka*): kp, VIII, **229a**.
mantrasampat: kp, I, 1.
mantrasampāta: voir sampāta.
mantrasādhaka: cp, I, 9a.
mantrasādhana: kp, VIII, **221**; cp, I, **28**.
mantra-sāmarthya, -vīra, -prabhāva, -śakti: kp, VIII, 7, 59a, 86, 148, 230a. Voir aussi sous śakti.
mantrasiddhi: kp, IV, 7; cp, I, 28.
mantrasmaraṇa: kp, II, 6.
mantrādhvan: kp, VIII, 154a, 163.
mantrābhiṣeka: kp, II, 14, **27**.
mantrārādhana: kp, VIII, 221, 227.
mantrāsana: kp, VIII, **200**. Cf. mantrapīṭha.
mantrin: kp, III, 31, 59; IV, 1; VIII, **220**; cp, I, **6, 65***, **127**. Cf. mantravṛtti, mantrasādhaka, sādhaka.
Mantreśa (= Vidyeśvara): kp, VIII, **195**; cp, I, **5**, 38b, 76.
Mantreśvara (sans précision): kp, VII, **58, 83**.
mantroccāraṇa: kp, II, 20b; VIII, **176**. Cf. japa.
manthana (partie de l'*araṇi*): kp, VI, 57a.
manthana-rajju: kp, VI, 58.
manvantara: kp, VII, 7.
Maya: kp, III, 37; VI, 35, 42, 54, 75; VII, 5, 19a; cp, I, 130.
mayūra: voir śikhin.
maryādā (= paridhi): kp, VI, 33.
mala (= āṇavamala): kp, VII, 81b; VIII, **94**. Cf. añjana, avidyā, tamas, mahāroga.
malaparipāka: kp, VIII, 5.
malasnāna, malāpaha-snāna: kp, II, 3, **8**.
malādi [-pāśa]: kp, VIII, 86.
mastaka: voir mūrdhan, śiras.
Mahākāla (un Gaṇa): kp, III, **22b**; VIII, 195.
mahātantra: cp, I, 50b.
mahāpātaka: cp, I, **119b** (liste: 119b), 121, 122.
mahāpīṭha: kp, VIII, **47b**.
Mahābhārata: kp, VII, 2; VIII, 183.
mahāyoga (à obtenir): kp, VI, **64b**.
mahāroga (= āṇavamala): kp, VIII, **83**. Cf. mala, etc.
Mahāvrata: cp, I, 81, 112. Cf. Kapālin.
mahiṣa (monture de Yama): kp, III, 23.
mahītala: cp, I, **31**. Cf. bhū.
Maheśāna (= Vidyeśvara): kp, III, **22a**.
mahodaya (à obtenir): kp, VI, **68a**.
māṃsa (interdiction): cp, I, **18**.
mākṣika (un *dhātu*): kp, VIII, **192**.
māgha-trayodaśī (pour maghā-): cp, I, 20.
māṅgalya: kp, VIII, **192**. Cf. maṅgala.
mātāmaha: kp, II, **19**.
mātula: kp, II, **19**.
Mātṛ (sing., = Viśvamātṛ): voir Vidyā, Vāgīśī, Viśvamātṛ, Śakti.
Mātṛ (pl.): kp, VII, **31, 34**; VIII, 46; cp, I, 76, **94b**.
Mātṛkā: kp, I, **2**, 3; VIII, 134, 153, 195.
mātṛkāpada: kp, VIII, **154a**.
mātṛkārṇa, mātṛkāvarṇa: kp, I, 8; VIII, **153**.
mātrā (effets personnels): cp, I, **18**.

mātsarya: kp, VIII, **236a**; cp, I, **67**.
mādhūkarī bhikṣā: cp, I, **79**.
mādhyāhnika; cp, I, 79.
mānasajapa: kp, IV, 5; cp, I, 76. Cf. japa.
mānasapūjā, mānasejyā: kp, V, **18**. Cf. antaryāga, hṛdyāga.
mānasa-snāna: kp, II, **2, 6, 32a**.
mānasāgnikārya: kp, VI, 76.
Māntreśvara-srotas ou Īśānasrotas (un *anusrotas*): cp, I, **36b**, 38b, 41b.
māyā (tromperie): kp, VIII, **236a**.
māyā (comme *pāśa*): kp, VII, **74a**; VIII, **83**. Cf. māyīya-pāśa.
Māyā (comme Śakti de Śiva): kp, VIII, 94.
māyīya-, māyeya-pāśa: kp, I, 1; VII, 74a.
māyeya-tanu: kp, III, 4.
mārakādi: kp, VIII, 239.
māraṇa (acte *kāmya*): kp, III, 49; VI, **47**, 75; VIII, 40.
māruta-snāna: kp, II, **29b**. Cf. ānila-snāna.
mārutāśana: cp, I, **107**, 127. Cf. upoṣaṇa, nirāhāra.
mārga (concret): cp, I, **17**.
mārga (Chemin de la *dīkṣā*): kp, VIII, **221**, **241**. Cf. adhvan.
mārga (entrée du *maṇḍala*): kp, VIII, **54**. Cf. dvāra.
mārjana: kp, II, 9, **14**.
Mālinītantra, Mālinīvijaya: kp, V, 6; VIII, 158a.
mālya: (1) à offrir: kp, III, **16**; (2) à porter sur soi: cp, I, **22a**.
māṣādi-rajas: kp, VI, **32**.
miśra[-jñāna]: cp, I, **41b**.
miṣṭānna: cp, I, **82**.
muktā: kp, VIII, **40**.
mukti, mokṣa: kp, III, **45b**; VIII, 79, 100b, **101**, 103, 144, 241; cp, I, **128a**. Cf. bhukti.
mukti (comme fonction de Śiva): kp, III, **43**; VII, 71. Cf. anugraha, vimokṣa.
muktikāma, muktikāṅkṣin, muktyarthin: kp, III, 30; VI, 76; VIII, 41, 68, **149**. Cf. mumukṣu.
muktiyogyatā: kp, VII, **60**.
mukha (du Dieu): kp, III, **15a**. Cf. vaktra.
mukha (d'Agni): kp, VI, 11b.
mukha, ou vaktra (de l'homme): kp, II, **26**; VII, **82b**, 87b.
mukha (des Mantra): voir sous mantra.
mukha (de *sruc*): kp, VI, **37**; VIII, **131**.
mukhyayāga (= mukhyamaṇḍala): kp, VIII, 47b-51.
muṇḍa: cp, I, **3**.
mudgara (comme outil): kp, VII, **5**.
mudraṇa: kp, V, **2**.
mudrā: kp, I, **7**; III, **26b**; IV, 7; V, **1**, **2** (analyse du terme), puis *passim*; VIII, **105a**. Voir ākarṣaṇī, āvāhanī, ghaṭa-, tāla-, dhenu-, namaskāra-, nirodhana-, padma-, parighā-, makara-, manoratha-, mṛga-, śūla-, sthāpana- et sruṅmudrā.
Muni (pl.): (1) Ṛṣi, en général: kp, VIII, 1; cp, I, **38b**, 41b, **96b**; (2) groupe déterminé: kp, II, **17**.
Muni (sing., = Bharadvāja): kp, VI, 43; VIII, **180b**. Cf. Bharadvāja.
mumukṣu: kp, III, **30**; VI, 21; VII, 56, **99**. Cf. muktyarthin.
muṣṭi (de l'homme): kp, V, *passim*.
muṣṭi (mesure): kp, VI, 41b, 44.
mūḍha: kp, VIII, **4**.
mūtra: (1) dans le *pañcagavya*: voir gomūtra; (2) comme souillure: cp, I, **118a**.
mūrti (de Śiva): (1) dans le sens de "corps", immatériel: kp, I, **2**; III, 7, 9, **12**, 13 (liste de trois), **55a**; VI, 12a; (2) dans le sens d'image concrète: kp, III, 37, 57 (liste); VII, **23**; VIII, **58**. Cf. vapus.
mūrti (d'une autre divinité): kp, IV, 2; VIII, **75**.
mūrti (de l'officiant?): kp, III, 11.
mūrtimantra: kp, III, 37.
mūrdhan, uttamāṅga, etc. (du Dieu): kp, III, **6b, 7, 15a, 49b** (?); VI, 12a.
mūrdhan, ou ka, mastaka, etc. (de l'homme): kp, II, **26, 29a, 31a**; VII, **62, 68b, 82b**, 87b; VIII, **59a, 70, 204, 229b, 232**.
mūla (concrets): (1) à obtenir: kp, VI, **61b**; (2) à offrir: kp, VI, **69b**; cp, I, 104a; (3) à consommer: kp, VIII, 166a; cp, I, **15**, **76, 120**.
mūla (= mala?): kp, VIII, **96**.
mūlamantra (de Śiva): kp, I, 9; II, 15, 30, **31b**; III, 3, 28, 31, 38; VI, 8, 28; VII, 15, 22, 39, **68a**, 69, 97a, 97b; VIII, 69, 71a, 112a, 113b, 115a, 194, 203; cp, I, 6. Cf. ŚIVA.
mūlavidyā: kp, VIII, **203**.
mūlasūtra (d'un Tantra): cp, I, **48-51a**.
mṛgadviṣ (comme pieds du Trône): kp, I, **4b**.
mṛgamudrā, mṛgī: kp, VI, **68b**, 72.
mṛtyu (d'un homme important): cp, I, **58-60**.
mṛtyu (acte *kāmya*): voir māraṇa.
mṛtyunivṛtti, mṛtyuñjaya (acte *kāmya*): kp, VI, **48, 60b**, 75.

mṛtyuñjaya-mantra: kp, VIII, 144.
mṛd: (1) pour ablutions: kp, II, **5, 7, 10**, 27, **28**; (2) pour nettoyages: kp, VI, **32**; (3) comme matériau: kp, VII, **20**; voir hemādi; (4) nécessaire au *sādhaka*: cp, I, 104a.
mekhalā (du *kuṇḍa*): kp, VI, 2, **14a, 14b**, 41b, **44**. Cf. āvṛt, nemi.
mekhalā (de *sruc*): kp, VI, **38**.
mekhalāvrata (*saṃskāra* védiques): kp, VIII, 160 (liste de sept).
maithuna: cp, I, **30**.
mokṣa: voir mukti.
mokṣaprāpty-antarāya: kp, VII, **63**.
moṭā (plante non identifiée): kp, VIII, **190**.
modaka: kp, VI, 70a.
modana: kp, VI, **72**.
moha (acte *kāmya*): kp, VI, **47**.
mauna, maunin: cp, I, **75, 83**.

Y

YA (*vācaka* de l'Air): kp, I, 7; VI, 75.
Yakṣa: kp, VIII, 221; cp, I, **39b**.
yajana: *passim*.
yajanāṅga: kp, III, **33**. Cf. pūjāṅga.
yajamāna (officiant): kp, VI, 76; VIII, 198.
yajña: kp, VI, **16b, 17b**.
yajñaśeṣa: kp, VIII, **174b**.
yajñādhyakṣa: kp, VI, **16b**.
yajñābhiṣeka: kp, VIII, 176.
yajñopavīta: kp, II, **17** Cf. upavīta.
yati: kp, II, **22b**.
yantraka (support pour le Livre): cp, I, 32.
yama: kp, I, 11.
Yama: voir Dharmeśa.
Yamunā: kp, II, **28**.
yava (*Hordeum vulgare* Linn.): (1) comme oblation: kp, VI, **68b**; (2) comme protection: kp, VII, 18; (3) parmi les graines: kp, VII, 21; VIII, **191**; (4) comme nourriture: cp, I, 15, 75.
yavanikā: kp, VII, **58**; VIII, 57, 59a.
yaśas: cp, I, **52a**.
yāga (= pūjā): kp, III, **17**; VI, **28**, 29; VII, 1, 23, 26; VIII, 8, **31, 44, 46, 52, 167a**, 176; cp, I, 110, 113. Cf. adhvara, antaryāga, arcana, makha.
yāga (= maṇḍala): kp, VIII, 30, 32-39, 45, 47.
yāgakumbha, -ghaṭa: kp, VII, **9**; cp, I, 77.
yāgagṛha, -maṇḍapa, -dhāman: kp, VII, **6**, 7, **19a**, 57, **102**; VIII, **9**, 24a, 44; cp, I, **98b**.
yāgabhū: voir karmabhūmi.
yāgamaṇḍala: kp, VIII, 24b.
yājñiyadruma, -vṛkṣa: kp, VI, **50**; VII, **5**.
yātanā: kp, VIII, **138b**.
yoga: cp, I, **40b**. Comme source de *karman*: kp, VIII, **79**.
yoga (association, avec un pécheur): cp, I, **123**.
yoga, yojana (union avec Śiva ou un autre Dieu): kp, VIII, **126a, 148**, 149, **150, 157a, 158a, 163**; cp, I, 27. Cf. viśeṣayojana.
yogapaṭṭa: kp, VII, **11**; VIII, **206**.
yogapāda (du *Mṛg*): kp, I, 7; VIII, 183, 244; cp, I, 1, 87.
yogapīṭha: kp, VII, **64**; cp, I, **62, 80**.
Yogayājñavalkīya: kp, II, 18a.
yogin: kp, VIII, 244.
Yoginī (pl.): cp, I, **40b**.
yoginīkaula (un *anusrotas*): cp, I, **37, 41a**.
yogya (= samayin): cp, I,**6**.
yogyatā (du disciple): kp, II, **1**; VII, **1, 60, 70**, 104; VIII, **145b**. Cf. garbha-, bhoga-, mukti-, viśeṣa-, vaikalya-yogyatā.
yogyatā (d'objets matériels): kp, III, **33**; VI, **32**.
yojana (du disciple à la matrice de la Déesse): kp, VIII, 65.
yojana (du disciple à Śiva): voir yoga.
yoni (forme de): kp, VI, **46**; VIII, **37a**. Cf. aśvatthadala.
yoni (vulve): kp, VI, 23.
yoni (de la Déesse): kp, VI, **8**; VIII, **108a**.
yoni (= sarvayoni): kp, VIII, **104b**.
yoni (de Démones): kp, VIII, **140b**.
yoṣit, ou nārī, strī: kp, VIII, 2b, 4; cp, I, **4, 18, 19, 82, 118b**.

R

RA (*vācaka* du Feu): kp, I, 7; VI, 75.
rakṣā: (1) acte rituel normal: voir sous ASTRA et VARMAN; (2) acte *kāmya*: kp, IV, 7; (3) demandée à une divinité: kp, VI, **14a**; VII, **91a**; (4) protection du disciple ou du *sādhaka*: kp, VII, **100**, 103; cp, I, **83**; (5) protection d'autres objets: cp, I, **18**, 29, 32; (6) d'un *kṣetra*: cp, I, **95**. Cf. gopana.
Rakṣāṅga: kp, I, 4a*; III, **10**.
rajas: (1) poudres colorées: kp, VII, **45, 47a**,

104a; VIII, **39-40, 167b**; (2) poudres détergentes: voir māṣādi.
rajasvalā: voir puṣpavatī.
rajovyudāsa (du *kuṇḍa*): kp, VI, **3**. Cf. sammārjana.
ratna: kp, VII, **17a, 21**; VIII, 188b, **191, 202**, 228.
randhra (du rituel): kp, IV, **7**. Cf. chidra, kriyācchidra.
rasa (comme *tanmātra*): kp, VIII, 141.
rasa (goût de quelque chose): kp, VII, **3, 21**.
rasa (les six saveurs): kp, VIII, **191** (liste: 191), **201**, 228.
rasa (à obtenir): kp, VI, **63b**; VIII, 244. Cf. pārada.
rasanā (comme organe du goût): kp, VIII, **141**.
rasāyana (à obtenir): kp, VI, **63b**; VIII, 244.
rājopakaraṇa: kp, VIII, **207**, 230b.
rājya (à obtenir): kp, VI, **63b**.
rātrī: kp, VIII, 24a. Cf. niśā.
Rāhu, Svarbhānu: cp, I, **56a**. Cf. grahaṇa.
rikta[-dina]: kp, VIII, 186b.
ripu: cp, I, **17**. Cf. śatru.
ruj (acte *kāmya*): kp, VI, **62b**.
Rudra (un des cinq Kāraṇa): kp, VI, 14a; VIII, 140a, **141**.
Rudra (dans le *maṇḍala* du Feu): kp, I, 5: III, **37**.
Rudra (pl.: groupe indéterminé): kp, VII, **32a, 33**; cp, I, 76.
Rudra (pl.: groupe de dix-huit): cp, I, **43a**.
rudratā: kp, VIII, **65b**.
rudrāṃśatā, rudrāṃśāpādana: kp, VIII, **65a, 65b**, 107.
Rudrāṇī: kp, VIII, **65a**, 67.
Rurusaṃhitā, Rauravasaṃhitā: kp, VI, 76; VII, 14, 63; VIII, 2.
rūpa (comme *tanmātra*): kp, VIII, 141.
rekhā (raies de protection): kp, VII, **101a**. Cf. prākāra.
rekhā (dans la constr. du *maṇḍala*): kp, VIII, **26b, 39-41, 167b**.
recaka, recana: kp, II, 14; III, 4, 33; VIII, **117b**.
Revatī (un *nakṣatra*): kp, VII, 7; VIII, **187**.
rogārta, rogin: cp, I, **4, 17**. Cf. vyādhita.
rocanā: kp, 29b, **87b**, 100.
rodha: voir nirodha.
Rodhana, Rodhaśakti: kp, VIII, 94. Cf. Nirodhikā.
rodhamudrā, rodhanī: voir nirodhanī.
rodhārghya: kp, III, 38, 55b; VII, **11, 12**, 98a. Cf. tṛtīyārghya, nirodhana, visarjana.
Rohiṇī, ou Prājāpatya (un *nakṣatra*): kp, VIII, **187**.
Raudratantra, Raudrabheda (= 18 Āgama): cp, I, **42b, 43a, 45-47a** (liste), 47b.
Rauravasaṃhitā: voir *Rurusaṃhitā*.

L

LA (*vācaka* de la Terre): kp, I, **7**; VI, 75.
lakṣaṇāvatī, lakṣaṇā (plante non identifiée): kp, VIII, **189**.
lagna: kp, VIII, **197**.
laṅghana (sens concret): kp, VIII, **171**.
laṅghana (des règles): kp, VIII, 136a, 183.
latā: kp, VI, **70b**.
laya (d'un *mantra*): kp, III, 31, 39; IV, 6, 7.
laya (phase de la *dīkṣā*): kp, VIII, **89b-91, 111a, 127, 129**.
layamudrā: kp, V, 15; VII, 78; VIII, 107. Cf. ākarṣaṇī, śākhā- et saṃhāra-mudrā.
lavaṇādi (les six *rasa*): kp, VIII, **191**.
lāja: kp, VII, 18.
liṅga (signe caractéristique): cp, I, **89**.
liṅga (image concrète de Śiva): kp, III, **54b**; cp, I, **94a, 99b**. Accidents au l.: cp, I, **115-118a**.
liṅgaparigraha: kp, VIII, **234**; cp, I, **96b-98a, 115**.
liṅgādi (supports de culte): kp, III, 37, 56a; IV, 1.
liṅgin (= paraliṅgin): cp, I, **81, 112**.
liṅgopajīvin: cp, I, 81. Cf. tajjīva.
lepana, upalepana, pralepana, samālepana: kp, VI, **3**, 21; VII, **17b, 41**; VIII, **196**; cp, I, 31.
lokadharmin (un type de *sādhaka*): cp, I, **11**.
lokadharmiṇī, laukikī (un type de *dīkṣā*): kp, VIII, **2b**, 6a, **7, 149-150, 152**.
Lokapāla, Lokabhartṛ: kp, III, 23; VI, **15a**. VIII, 49, **51**, 52; cp, I, I, **94b, 102b**. Cf. Digbhṛt, Dikpāla, etc.
locana (comme *indriya*): kp, VIII, **141**. Cf. netra.
locana, dṛk (forme de): kp, VIII, **37a**.
loha: kp, VII, **21** (liste); VIII, 188b, **191, 201**, 228; cp, I, 118a.
laukika-karman, loka-k., laukika-saṃskāra: kp, VIII, 76, **78**, 159a, 221.
laukikāgni: kp, VI, 7.
laukikādi-karman: kp, VIII, **76**, 77, 80, 159a.

laukikācāra: kp, VIII, 6a, 183, **217**.
laukikārtha: kp, II, 9.

V

VA (*vācaka* de l'Eau): kp, I, **7**.
vaktra (quatre, de Śiva): kp, III, **7**, **50**; VI, 12a.
vaktra (de l'homme): voir mukha.
VAKTRA: voir TAT-PURUṢA.
Vaktra (pl., les cinq Brahman): kp, III, 18; cp, I, 121. Cf. Brahman.
vaktraśodhana, -viśodhana, vaktrābhighāra: kp, VI, 9b, **12b**, 19.
vaktrasandhāna: kp, VI, **19**.
vaktrodghāṭana, vaktravidāraṇa: kp, VI, 9b, **12b**, 19.
vakṣas (du Dieu): kp, III, 8.
Vaṅga: kp, VII, 2.
vajra (dans le *kuṇḍa*): kp, VI, **3**.
vajra (arme d'Indra): kp, III, 23.
vajrādi (armes des Lokapāla): kp, III, **23** (liste: 23), 43; VIII, 195; cp, I, 103.
vaṭa (*Ficus indica*. Linn.): kp, VII, 6; cp, I, 13. Cf. nyagrodha.
vana (comme lieu d'ascèse): kp, VIII, **234**.
vanavāsitva: voir vānaprastha.
vanaspati: kp, II, 18a.
vanyāśana: cp, I, **110**.
vapus: (1) du *deśika* ou du *sādhaka*: voir deha; (2) corps pur de l'*ātman*: kp, III, **6a**.
vapus (de Śiva ou d'un autre Dieu): kp, I, 1; III, **37**, **41**, **42**; IV, **6**; VI, **11b**; VIII, **133**. Cf. mūrti.
vara[mudrā]; kp, III, **53**.
Varāhamihira: kp, VIII, 197.
varga (de la Mātṛkā): kp, I, 1, **3**, **4a**.
varṇa ou arṇa (phonèmes): kp, I, **3**, 4a; VI, **75**. Cf. mātṛkārṇa.
varṇa (= praṇava): kp, VIII, **134**.
varṇa (couleur): kp, III, **[18-23]**, **[45-49]**; VI, **[60b-65a]**; VII, **3**; VIII, **[34-38]**, **[185]**, **[222-225]**. Voir aussi App. I.
varṇa (classe): kp, VII, **2-3**; VIII, 162, 183; cp, I, **13**.
varṇadīkṣā, varṇādhvadīkṣā: kp, VIII, 153, 159b.
varṇādhvan: kp, VIII, 154a, 163.
vartana (des disciples, à l'égard du *guru*): cp, I, [70-72].
vartiparīkṣā: kp, VII, **4b**.
vartman: voir adhvan.
vardhanī: kp, VII, 24, **27**, **[28b]**. Cf. karkarī.
Varman (un Aṅga): voir Bala.
VARMAN, ou KAVACA, GHANA, BALA, etc.: kp, II, **8**, **24**, **25**; III, **1**, **32**: IV, **5**; VI, 7, 20b, 22b, **26a**; VII, 22, 36, **37**, 72, **76**, **100**; VIII, **54**; cp, I, **101**.
valli (à offrir): kp, VI, **70b**.
vaśitā (ici = aiśvarya): kp, VIII, **111b**.
vaśīkaraṇa, vaśya (acte *kāmya*): kp, III, 47; VIII, 37a; cp, I, 76.
VAṢAṬ: kp, I, **9**; III, **28**; VI, 24, 29, 74b.
Vasiṣṭha (auteur): kp, VIII, 183.
Vasiṣṭhādi (chefs de *gotra*): kp, II, 17.
vastra: kp, III, **15b**, **51**. Cf. vāsas, veṣa.
Vahnimaṇḍala: kp; III, 37.
Vāgīśa (pl., = Vidyeśvara): kp, I, **6**.
Vāgīśā, Vāgīśvarī, Vāc: kp, VI, 8, 18b; VIII, **33**, 75, 104b, 116a, 156b. Cf. Vidyā.
vācaka (= mantra): kp, I, 1, **3**, 4a, **5**, 10; VIII, 150.
vācya (= Mantra): kp, I, 1.
vāṇī (comme organe d'action): kp, VIII, **142**.
vātaghna[-dala]: cp, I, **13**.
vāda, vivāda (interdits): cp, I, **68**.
vānaprastha, vanavāsitva: kp, II, 9; VIII, **161**.
Vāmadeva (un des cinq Brahman): kp, III, **18**, **44**, 47; V, **5**; VI, 12a; VIII, 78, **224**; cp, I, 109, 112.
VĀMA, VĀMADEVA: kp, II, **7**, **23**; III, **8** ; VI, 19; VIII, **108a**, **193b**; cp, I, **108**.
Vāmādi (neuf Śakti): kp, I, 5; III, 59; cp, I, 5.
vāyavyasnāna: voir mārutasnāna.
vāriparīkṣā: kp, VII, **4a**.
vāruṇasnāna: kp, II, **2**, **3**, 7, 22b.
vāsas: kp, VIII, 196, **199**, **205**. Cf. vastra.
Vāstudevatā (pl.): kp, VII, **31**.
Vāstupati: kp, I, **6**.
vikala (= vikalāṅga): cp, I, **4**.
vikarṣaṇa: voir ākarṣaṇa.
vikira: kp, VII, **18**, 19b.
vikṛti (acte hostile): kp, VI, **52a**.
vigraha (d'un Dieu): kp, IV, 2. Cf. mūrti, vapus.
vigraha (du disciple): voir deha.
vighaṭṭana, āghaṭṭana (fermeture): kp, VII, **40**, **50**.
vighna: kp, II, 3, **11**; III, **3**, 27; V, **2**, 14, 17b; VI, 2, **16a**, **53a**; VII, 18, 24, **34**, **51**, 63, **96a**, **97a**; VIII, **210b**, **233a**, 233b; cp, I, **49a**, 98b, **128a**. Cf. antarāya.
vijaya (acte *kāmya*): kp, VI, 46.

vijñāna: (1) comme source de *karman*: kp, VIII, **79**; (2) autre contexte: kp, VIII, 130.
viḍaṅga (*Embelia ribes* Burm.): cp, I, 7.
vitāna: kp, III, **17**; VIII, **197**.
Vidyā (= Mantra): kp, I, 9; II, **15**; VI, 46; cp, I, **84b**.
Vidyā (= Mātṛkā): voir Prāgvidyā.
Vidyā (une *kalā*): kp, VI, 15b; VII, 83; VIII, 78, **121**, 227.
Vidyā (= Vāgīśvarī): kp, VI, **4**, **8**; VIII, **104b**, **116a**, **156b**. Cf. Viśvamātṛ.
vidyā[-tattva] (impur): kp, VII, **83**.
vidyā[-tattva] (pur?): kp, VIII, 197, 200.
vidyātattva (dans une division tripartite de l'*adhvan*): kp, III, 38. Cf. tattva (trois).
vidyādeha: kp, VII, 14. Cf. mūrti, vidyāmūrti.
vidyāpāda (du *Mṛg*): kp, I, 1; VIII, 79, 122, 159a; cp, I, [50-51a].
vidyāpīṭha: kp, III, **56b**; V, 18.
vidyāmūrti (de Śiva): kp, III, 13. Cf. mūrti, vidyādeha.
Vidyeśa (en général): kp, I, 9.
Vidyeśa, Vidyeśvara (huit, ou partie d'entre eux): kp, I, 4b, 6; III, 21b, **23**, 24a; VIII, 1, 33, 43, 49, 52, 195; cp, I, 5. Voir aussi sous Īśāna, Īśvara, Pati, Manubhṛt, Mantreśa, Maheśāna et Maheśvara.
Vidyeśvara (huit plus dix-huit): kp, II, **15**.
vidruma (corail): kp, VIII, **40**.
vidveṣa (acte *kāmya*): kp, VI, **47**, **62 b**, 75; cp, I, 76.
vidhi (= śāstra): kp, II, **32**; VIII, **90a**.
vidhi (rituel): kp, *passim*; cp, I, **128b**, **129a**, **130**.
vidhisnāna: kp, II, 8, 10.
vipruṣ (de l'eau de Śiva): kp, VIII, **177a**.
vipluti, ou pluti: kp, VIII, **140a**, **140b**, 142, **169b**. Cf. laṅghana, vyutkrama.
Vibhavādi (liste de Śakti): kp, I, 5.
vibhāga (des liens): voir viśleṣa.
vibhītaka (= akṣa): vp, I, 7, 13.
vimala (un *dhātu*): kp, VIII, **192**.
vimāna (portent les Gaṇa): kp, III, **24b**.
vimokṣa (= anugraha, fonction de Śiva): kp, VIII, **203**. Cf. anugraha, mukti.
viyoga (acte *kāmya*): kp, VI, **48**.
viyojana, viyoga (de l'*ātman*): voir viśleṣa.
vi √ ric: voir recaka.
vilaya (= pralaya): kp, VIII, **6b**.
vilaya (d'une section cosmique dans une autre): kp, VIII, **119b**.
vilepana: kp, III, **15b** (liste: 15); cp, I, 86. Interdit: cp, I, 19. Cf. gandha, lepana.
vilocana, ou vilokana, avalokana: kp, VII, **10**, **40**, **84b**, 104; VIII, 158a.
vilomataḥ, vailomye: kp, VII, **13**, **87a**; cp, I, **27**. Cf. saṃhārakrama.
vilomārghya (= parāṅmukhārghya): kp, III, 31.
vivarasiddhi: kp, VIII, 244.
viśeṣacaryā (du *putraka* et du *samayin*): cp, I, 73.
viśeṣayogyatā: kp, VIII, **68**.
viśeṣayojana: kp, VIII, **128a**.
viśeṣarūpa, viśiṣṭarūpa, vaiśeṣikarūpa (de Śiva): kp, III, 11, 14a, 39, **40**, [42], **45a**.
viśleṣa, ou viyojana, viyoga: (1) syn. de *dīkṣā*: kp, VIII, **101**; (2) *aṅga* de la *dīkṣā*: kp, VIII, **86**, **98b-99**, **113a**, **123b**, **143**; (3) séparation entre âme et corps: kp, VII, **67a**, **75**, **78**; VIII, **66**, **106**; (4) sens plus général: kp, VII, **86b**, **90a**.
Viśvamātṛ (= Vāgīśvarī): kp, VI, **4**; VIII, 65, **75**.
viṣ: cp, I, **18a**.
viṣāṇa: voir śṛṅga.
viṣuva[kāla], viṣuvat (équinoxes): kp, VII, 7; cp, I, 12, 16, **20**.
viṣṭara (= āsana): kp, VI, **4**, **14b**, **22a**, 33, **51b** (descr.), 52a; VII, **38**, **41**.
Viṣṇu (un des cinq Kāraṇa): kp, VI, 14a; VIII, **67**, 140a, **141**.
Viṣṇu (dans le *maṇḍala* de la Lune): kp, I, 5.
Viṣṇu (comme Lokapāla): kp, VIII, **51**.
Viṣṇu (pourânique): kp, VIII, **151**, **225**.
Viṣṇu (comme Dieu protecteur): kp, VI, 18a, 18b.
viṣṇukrāntā (*Evolvulus alsinoides* Linn.): kp, VIII, **190**.
visarga (AḤ): kp, VI, 20a, 75.
visarga, visarjana, visṛṣṭi (d'une divinité): kp, III, 38, 39, **55b**; VI, 20a, 27, 28, 31; VII, **12**, 98a; VIII, **165a**, **175a**, 238a; cp, I, 10.
vihāra: cp, I, 14.
vīkṣaṇa: kp, VI, **23**.
vīthī (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, **29**, 50. Cf. aṅgavīthī.
vīrya (sperme): cp, I, 108.
vṛtti (= caryā): cp, I, **105**.
vṛtti (de l'*antaḥkaraṇa* et des *indriya*): kp, VIII, **143**, 143.
vṛddha: kp, VIII, 2b, **4**; cp, I, 4.
vṛddhi (moment astronomique): cp, I, **16**.

Vṛṣa (parmi les Gaṇa): kp, III, **22b**, **25**; cp, I, **94b**.
vṛṣabha (monture d'Īśāna): kp, III, 23.
vṛṣṭi (pour un *snāna*): kp, II, **30**.
vṛṣṭi (à obtenir): kp, VI, **60b**; VIII, **37b**.
Vetāla: kp, VIII, **139b**.
Veda, ou Trayī: kp, II, **9**; VI, **16b**.
vedamārga: kp, VIII, 221. Cf. āmnāya.
vedavrata (*saṃskāra* védiques): kp, VIII, **160** (liste: 160).
vedī (de *sruc*): kp, VI, **37**, **40b**; VIII, **131**.
vedha (visée d'une étoile): kp, VII, **7**; VIII, 26b.
vedha (du disciple): kp, VII, **67a**.
vedha (de la Lune, par des Planètes): voir grahavedha.
veṣa (du disciple): cp, I, **68**, **75**. Cf. vastra, vāsas.
veṣṭana: voir saṃveṣṭana.
vaikaṅkata (*Flacourtia ramontchi*, L'Hérit.): kp, VI, 35.
vaikalya (de la *dīkṣā*), vaikalyayogyatā: kp, VIII, **84**, **85**, **102b-103**.
vaiḍūrya: kp, VIII, 40.
vaidika-karman, -kriyā: kp, VIII, 76, 78, 159b, **163**.
vaidyutāgni: kp, VI, **6b**.
vaidhṛti (moment astronomique): cp, I, 16.
vairāgya: kp, VIII, **79**.
Vairāgya (un pied du Trône): kp, I, 4b.
vaiśya, viś: kp, VII, 3, 4b; VIII, 61, 183; cp, I; 3, 109.
Vaiṣuvatī (= Suṣumnā): kp, VII, **73b**.
vaiṣṇava-samaya: cp, I, **85b**.
VAUṢAṬ: kp, I, **9**; III, 33.
vyaktādi-liṅga: kp, III, **54b**, 55b.
vyaktisthāna (de Śiva): cp, I, **90b-91a**.
vyatikara: kp, III, **48b**; cp, I, **108**, **121**.
vyatīpāta (moment astronomique): cp, I, **16**.
vyabhicārin: cp, I, **24**, **25**.
vyasana-santati: cp, I, **67**.
vyākhyāna: kp, VIII, **215**; cp, I, **29-60** (conditions, méthode, etc.).
vyāghrī (*Solanum surattense* Burm. f.): kp, VIII, **190**.
vyādhita: kp, VIII, 2b. Cf. rogin.
vyāla: cp, I, **57a**, **57b**.
vyutkrama, -krānti: kp, VIII, **136b**, 140b; cp, I, **106**. Cf. kramaśaḥ, laṅghana, vipluti.
vyomapura: voir gandharvapura.
vyoma[-mantra]: kp, VII, **79a**.
vyomarekhā (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, 28, 48.
vrata (= upanayana): kp, VIII, **160**.
vrata (des Śaiva): cp, I, **8**, **9b** (*samarpaṇa*), 22a, 89.
vrata (au soir de l'*adhivāsa*): kp, VII, **94b**.
vrata (= prāyaścitta): cp, I, **125**, 126.
vratavarjita: voir avratin.
vratāṅga: cp, I, **10**.
vratin: cp, I, **2**, **3**, 12, **18**, 89, **125**, 126.
Vrateśvara: cp, I, **6**, **9b**.
vratoddhāra: kp, VIII, 145b.
vrīhi: kp, VI, **68b**; VII, **45**.

Ś, Ṣ

śakti (lance): (1) arme d'Agni: kp, III, 23; (2) tenue par Skanda: kp, III, **25**.
Śakti (sing., de Śiva): kp, I, **2**; II, **31b**; III, **5**, 12; VII, 17a, **84a**; VIII, **135a**, 158a; cp, I, **23**. Cf. śaktitattva; Kuṇḍalinī, Bindu, Vidyā.
Śakti (sing., = Suṣumnā ?): kp, VIII, **107**.
Śakti (pl., = Vāmā, etc.): kp, I, **5**; cp, I, **5**. Cf. Vāmādi.
Śakti (pl., groupe indéterminé): kp, V, **2**; VII, 19a, **83**.
śakti (forme de): kp, V, 4. Cf. yoni.
śakti (d'un *mantra*): kp, V, **4**, **7**. Cf. mantrasāmarthya.
śakti (des *pāśa*): kp, VIII, **112b**.
śaktitattva: kp, VIII, 158a.
śaktipāta: kp, VIII, **84**, **85**, 103, 145a; cp, I, 27.
śaktimaṇḍala: kp, VIII, **46**.
śaktimat (dit de Śiva): kp, I, 2.
śaktimudrā (= sruṅmudrā): kp, III, 27.
śaktirūpanāḍī: kp, VIII, 132.
śaktisthāpana, -upasthāpana (une phase de la *dīkṣā*): kp, VIII, **87**, **88**, 104b, 109b.
Śakra: voir Indra.
śaṅku: kp, VII, **8**, **45**, 104; cp, I, **100**, **102b**.
śaṅkha: (1) pour *abhiṣeka*: kp, VIII, **201**, 204, **228**; (2) comme récipient: kp, VI, **54**.
śaṅkhapuṣpī (*Convolvulus pluricaulis* Chois.): kp, VIII, **189**.
śatāhvā, ou śatāvarī (*Asparagus racemosus* Willd.): kp, VIII, **190**.
śatrurāja: kp, VIII, 239.
śabda (comme *tanmātra*): kp, VIII, 140b, **142**.
śamī (*Prosopis cineraria* Druce.): kp, VI, **35**, **57a** (śamījāśvattha); VII, 22.
śambara (= mantra): kp, II, **23**.
śayana, śayyā: kp, VII, **99**, 100, **102**; cp, I, 87.

śarīra (de Śiva): kp, III, 6. Cf. mūrti, vapus.
śarīra (de l'homme): voir deha.
śarīrārambhaka-karman: kp, VIII, 5. Cf. prārabdha.
śalya (à ôter): kp, III, 1; VI, 3; VII, [5-6], 16b.
śavagandha, śavaśruti: cp, I, **58**.
śastra: voir astra.
śāka (comme nourriture): cp, I, **75**.
Śākta (école): cp, I, 2.
śāktadeha, -vigraha: kp, III, **13**.
Śākya: cp, I, 81, **112**. Cf. Saugata.
śākhāmudrā (= ākarṣaṇī): kp, V, **15**.
śāṇa: kp, VIII, **25a**.
śānti (rite *kāmya*): kp, IV, 7; VI, **45b**, **48**, **60b**, **75**; VII, **51**; VIII, **10a**, **23b**, 125b, 177a.
Śānti (une *kalā*): kp, VI, 15b; VII, 83; VIII, 79, **121**.
Śāntyatītā (une *kalā*): kp, VII, 82b; VIII, **121**, 131.
Śāntyatītādi: kp, VII, **82b**.
śāntyādi (rites bénéfiques): kp, VI, **66a**; VIII, **238b**.
śārikā (à la base de *sruc*): kp, VI, 41a.
śāribā (*Hemidesmus indicus* R. Br.): kp, VIII, **190**.
śālipiṣṭa: kp, VIII, **39**.
śāstra (= souvent āgama): kp, II, 32; VII, 2, 70; VIII, 3, 7, 90a, 95, **126a**, 140b, 158a, **183**, **191**, 215; cp, I, **67**. Cf. āgama, tantra, vidhi.
śāstrāntara: kp, VII, 4a; VIII, 183. Cf. āgama- et tantrāntara.
śāstrānuṣṭhāna: cp, I, 29.
śāstrokti: kp, VIII, **235** (interdiction).
śiṃśapa (*Dalbergia sissoo* Roxb.): kp, VI, **35**.
Śikhaṇḍin (un Vidyeśvara): kp, III, 22a.
Śikhā (un Aṅga): voir Cūḍā.
ŚIKHĀ, ou CŪḌĀ, etc.: kp, VII, **100**.
śikhā (de l'homme): kp, II, **13b**; VII, **72**, **100**; VIII, **123b**.
śikhā (*saṃskāra* védique): kp, VIII, **160**.
śikhāccheda (pendant la *dīkṣā*): kp, VIII, [**123b-124a**].
śikhin: kp, III, **25**.
śiras (de l'homme ou du Dieu): voir mūrdhan.
Śiras (un Aṅga): kp, III, **10**, **20**.
śilā (un *dhātu*): kp, VIII, 192.
Śiva (= Sadāśiva, un Kāraṇa): kp, VIII, **141**.
ŚIVA, ŚAMBHU, śivamantra (sing.): kp, II, 3, **11**, **30**, **31a**; III, **28**; VI, **8**, 19; VII, **15**, **39**, **93b**, **97a**; VIII, **69**, **112a**, **113b**, 130, **194**. Cf. mūlamantra.
śivakara: voir śivahasta.
śivakumbha: voir kumbha.
śivajñāna: kp, VIII, **170b**.
Śivajvālinī (= Śikhā): kp, VIII, 79.
śivatattva (= Śiva suprême): kp, III, 39; VIII, **127** (caractères), **155**. Cf. tattva, Paraśiva.
śivatattva (dans une division tripartite de l'*adhvan*): voir tattva, trois.
śivatulya-yogitā: kp, VIII, **129**.
śivatejas (= śivaśakti): kp, VIII, **122**.
śivatejas (= mūlamantra): cp, I, **6**.
śivatva: kp, VIII, 6b. Cf. rudratā.
śivadravya: kp, VIII, 171.
śivadharma: kp, VIII, **6a**.
śivadharmin (un type de *sādhaka*): cp, I, 11.
śivadharmiṇī (une *dīkṣā*): kp, VIII, **2b**, **6a**, 6b.
śivapada: kp, VIII, 2.
śivapūjaka (caract. de l'*ācārya*): kp, VIII, **183**.
śivabhāvanā: kp, VII, 10.
śivamantra (sing.): voir ŚIVA.
śivamantra (pl.): cp, I, 76. Cf. saṃhitā.
śivamūrti (dist. de vidyāmūrti): kp, III, 13.
śivayajvan: kp, VIII, **170b**.
śivayogin (= Śaiva): cp, I, **17**.
śivasama[tā], śivasamāna[tā]: kp, VIII, 6a, 6b.
śivahasta: kp, VII, **14**, **62-63**; VIII, **58**, **205**.
Śivāgni, Śivānala: kp, VI, **19**; VII, **36**, **71a**.
Śivādi[mantra]: kp, VIII, **213**, 236b, **238a**. Cf. śivaikādaśikā, saṃhitā.
śivāmbhas: kp, VII, **14**, **18**.
śivārghya: kp, III, 15a, 28; VI, **54**; VII, **11**, **12**.
Śivāstra, Maheśāstra, etc.: kp, VI, **15a**; VII, **24**; cp, I, **98b**.
śivāstramantra, etc.: kp, III, 32; VI, **54**; VII, **11**, **12**. Cf. ASTRA.
śivī- √ kṛ: kp, VII, **62**; VIII, **58**.
śivī- √ bhū: kp, III, **1**, 31, 59; VII, **10**; cp, I, **59**, 60a.
śivaikādaśikā, -daśanī, ekādaśajāta: kp, VII, 43; VIII, 154; cp, I, 5, 111, **119b**, **121**. Cf. Śivādi, saṃhitā.
śiṣṭa, śiṣṭācaraṇa: kp, VIII, 183, 217.
śiṣya, ou dīkṣya, nara, paśu, etc. (souvent implicite): kp, VII, **1**; 50-100: *passim*; VIII, 8, 9, puis *passim*.
śiṣyādhivāsa: kp, VII, 1.

śītābhighāra: kp, VII, 41.
śuka (monture d'Agni): kp, III, 23.
śukti: (1) comme récipient: kp, VI, **54**; (2) comme mesure: kp, VI, 69b.
Śukra: kp, VIII, 197.
śuklapakṣa: kp, VI, 24; VIII, **186b**; cp, I, **97**, 127.
śuci: kp, I, **11**; II, **31a**; VII, **102**; cp, I, **85a**.
√śudh: *passim*.
śuddhadravya-sampādana: kp, IV, 1; VIII, 243, 244.
Śuddhavidyā (comme divinité): kp, VIII, 65.
Śuddhaśakti: kp, VIII, **121**.
śuddhaśarīra: kp, III, 4.
śuddhi (corporelle): kp, II, **27**. Cf. snāna.
śuddhi (syn. de *dīkṣā*): kp, VIII, **86, 101**.
śuddhi (de la Voie): kp, VIII, **242a**.
śuddhi (du *bhogya*): kp, VIII, **95**.
śuddhi (= prāyaścitta): kp, VI, **74b**; cp, I, **110, 113, 114, 119a**.
śubhakarmāṃśa: kp, VIII, 7.
śubhadina: kp, VIII, **186b**; cp, I, **77**.
śūdra: kp, VII, 3, 4b; VIII, 61, 183; cp, I, 3, 4, 18, 109.
śūla: kp, III, **25**.
śūlamudrā, triśūlamudrā: kp, III, **27**; V, **6**.
śṛṅga, ou viṣāṇa (comme récipient): kp, VI, **54, 55a**.
Śaiva: cp, I, **2** (quatre sortes), **11, 16, 53a, 59, 89**, 125.
śaivakarman, -mārga: kp, VIII,-76, **78**, 221; cp, I, 27.
Śaivatantra, Śaivabheda (= dix Āgama): cp, I, **42b, 43b-44** (liste), 47b.
śaivasandhyā (opp. à *śrautasandhyā*): kp, II, 9.
śaivasādhana-sādhya (catég. de *karman*): kp, VIII, **147**.
śaivasrotas (un *upasrotas*): cp, I, **36b, 38a**.
śodhyādhvan: kp, VIII, 158a.
śobhā (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, **29, 50**.
śoṣa (acte *kāmya*): kp, VI, **62b**.
śauca: kp, II, 1, 8, **12a**.
śraddhā, śraddhāvat, śraddhālu, etc.: kp, II, **29**; VII, **59**; VIII, **177b, 181b**; cp, I, **89**.
Śravaṇa ou Vaiṣṇava (un *nakṣatra*): kp, VIII, **187**.
śrāddha: cp, I, **20**.
Śrāvaṇa (un mois): cp, I, **129**.
śrī: kp, IV, **1**; VI, **36**; VIII, **6a**.
Śrīkaṇṭha (un Vidyeśvara): kp, III, 22a.
śrīparṇī (*Gmelina arborea*, Linn.): kp, VI, **35**; cp, I, 80.
śruti (oreille): kp, VIII, **140b, 142**.
śruti (étude): kp, VII, **70**.
śruti (mots traditionnels?): kp, VII, **44**.
śruti (tradition védique): kp, VII, 42; VIII, 159a. Cf. āmnāya.
śruti, śrūyate (réf. aux Āgama): kp, VIII, **95, 100b**.
śreyas, paraśreyas: kp, VII, 1; VIII, 6b.
śrautakriyā, -sandhyā: kp, II, 9.
ṣaḍadhvadīkṣā: kp, VIII, 157b. Cf. adhvan.

S

saṃyama: (1) du souffle: kp, II, **3, 12b, 14** (cf. prāṇāyāma); (2) plus général: cp, I, **16, 114**; (3) comme *vratāṅga*: cp, I, 10.
saṃyoga, saṃyojana (un *aṅga* de la *dīkṣā*): kp, VII, 73b; VIII, **86-89a**.
saṃrakṣaṇa (= tirobhāva): kp, III, 44; VIII, 203.
saṃvit, saṃvitti (= cit): kp, II, 1; VII, 1.
saṃveṣṭana ou veṣṭana (= avakuṇṭhana): voir sous VARMAN.
saṃśaya: kp, VIII, **182**.
saṃśraya (= ādhāra): kp, IV, **4**.
saṃsāra: kp, VIII, 5.
saṃsāravaitṛṣṇya: cp, I, 23.
saṃskāra (d'objets): (1) du *kuṇḍa*: kp, VI, **2-4, 8, 32**; VII, 36; (2) du Feu: kp, VI, **9a** (descr.: 9-13a et 19), **25b**, 26b, 28, **32, 59a**; VII, 36; VIII, 159b; (3) de *sruc* et *sruva*: kp, VI, **20b-22a**, 32; (4) du beurre clarifié: kp, VI, **22b-25a**, 33, 55b; (5) du *caru*, etc.: kp, VII, 41, 46; (6) du *maṇḍapa*: kp, VII, [16b-35].
saṃskāra (de l'homme , védiques): kp, VII, 2; VIII, **159-163**; cp, I, **14**.
saṃskāra (de l'homme, śivaïtes): kp, VII, [53-70]; VIII, [54-69], 93, [105-136], 159a.
saṃsthiti (creux de la cuillère): kp, VI, **38**.
saṃhāra (d'une divinité): kp, VI, **20, 27**. Cf. visarjana.
saṃhāra, saṃhṛti (une fonction de Śiva): kp, I, 1. Cf. ādāna.
saṃhārakrama: kp, VII, 56; cp, I, 27. Cf. vilomataḥ.
såṃhāramudrā: kp, VIII, **67, 107**. Cf. layamudrā.
saṃhitā (collection de *mantra* de Śiva): kp, II, 8, 14, **28, 29b**; VI, **23**; VII, **16a, 41, 43**; VIII, 63, **154a**, 213; cp, I, **5, 25, 111**, 119b. Cf. śivamantra (pl.), śivaikādaśikā.

saṃhitā (autre collection de *m.*): cp, I, 27, 111.
saṃhitā (= āgama): kp, VI, 44. Cf. āgama, tantra, śāstra.
saṃhitāntara: kp, III, 17; VI, 57a; VIII, 29; cp, I, 80. Cf. āgāma-, śāstrāntara.
saṃhitāpāraga: kp, VIII, 182.
sakalīkaraṇa: kp, III, 1; VII, 103; VIII, **199**, **205**; cp, I, **83** (comme protection). Cf. mantranyāsa.
saktu: kp, VI, **72**.
sakhi: kp, II, **19**; cp, I, **122**, 123.
saṅkara: cp, I, **114**.
saṅkṣiptadīkṣā: kp, VIII, 157b-158a.
saṅkhyāsūtra: cp, I, **117**. Cf. akṣasūtra.
saṅghaṭṭana: kp, VII, 77b.
sañjīvana: voir sous karman.
satkanyā: kp. VIII, **25b**.
sattra (védiques): kp, VIII, **161** (liste: 161).
satya: kp, VIII, 3.
satsāntānika (un n. du *bhautika*): cp, I. **10**.
satsāra (caract. du *deśika*): kp. VIII, **185**.
Sadāśiva (forme de Śiva, objet de culte): kp, II, **20b**; III, 11, [49-54] (*dhyāna*). Cf. mūrti, vapus.
Sadāśiva (comme Kāraṇa): kp, VIII, 79, 141.
sadāśivatattva: kp, VIII, **153**.
sadāśivapada: kp, III, **4**.
saddharma: kp, VIII, **136b***.
Sadyojāta, ou Aja, Ajāta, Sadya (un des cinq Brahman): kp, III, **18**, **44**, 47; V, **4**; VI, 12a; VIII, **224**, 227; cp, I, 109, 112.
SADYOJĀTA, AJĀTA, SADYA, etc.: kp, II, **7**, 23; III, **9**, **33**; VI, 19; VIII, **109b**, **112a**, **193b**; cp, I, **107**.
Sadyojātādi, Sadyādi (les cinq Brahman, dans l'ordre de résorption): kp, I, 4a; II, 15; III, 27, 48a; VI, **9b**; VII, **15**; VIII, **193a**, **198**, 221; cp, I, 5.
Sadyojyoti: kp, II, 1. Cf. Kheṭakanandana, Guru.
sadyo'dhivāsana: kp, VII, **104**.
sadyonirvāṇa[-dīkṣā]: kp, VIII, 2b, 5, **144**.
Sanakādi: voir Muni.
santāna (à obtenir): kp, VI, **61b**.
santāna (lignée de maîtres): voir gurusantati.
santāpana (acte *kāmya*): kp, III, 49.
sandeha: voir saṃśaya.
sandhāna ou abhis. (jonction): (1) des *kalā* entre elles: kp, VIII, **119a-121**; (2) d'autres réalités: kp, III, **31**, **39a**; VI, **28**; VII, **29a**; VIII, **63**, 71a, **72**, **109a**, **132**. Cf. nāḍīsandhāna.
sandhāna, abhis. (visée mentale): kp, VI, **11a**; VII, **25b**; VIII, **111b**, **145b**.
sandhāna-kīlaka (dans un *maṇḍala*): kp, VIII, 35.
sandhi (des *kalā* ou *pāśa*): kp, VII, **88b**.
sandhyā: kp, II, **9**, 22b, **27**.
sandhyopāsana: cp, I, **12**.
sannidhī √ kṛ: kp, III, **14a**, **27**, **56a**; VII, **82a**, **85**. Cf. sānnidhya.
sannyāsāśramin: cp, I, 112.
samaya (règles): kp, VIII, **3**, **4**, **61**, **169-174a**.
samayagarta: kp, VIII, **172**.
samayadīkṣā: kp, VII, 70. Cf. sāmāyika-karman.
samayalopa: cp, I, 128b.
samayācāra: kp, VIII, 2b, 136b, 138b, 140a, 147, 152, **173b**.
samayācāra-śodhana: kp, VIII, 4.
samayānuṣṭhāna: kp, VIII, 3, 4.
samayin, samayastha: kp, VIII, 61, 243; cp, I, 1. **2**, **11**, **61**, 65, **66-72** (règles concernant *samayin* et *putraka*), **73b-74** (règles le concernant seul), **124**, 125, **126**, 128a.
samayollaṅghana: kp, VIII, 169b. Cf. vipluti.
samādhāna (d'une contradiction apparente): cp, I, **60b**.
samādhi: kp, II, 1; cp, I, **70**.
samānālāpa (interdit): cp, I, **69**.
samālepana: voir lepana.
samāveśa: kp, VIII, **128b**. Cf. āveśa.
samidh: kp, VI, 51a, **71**; VII, **2**; cp, I, **88b**, **95**, 104a. Cf. idhmā.
samīkaraṇa (du *kuṇḍa*, etc.): kp, VI, **3**; VII, **17a**.
sampat (acte *kāmya*): kp, VI, **49**.
sampāta, sampātahoma: kp, VII, **43-45** (descr.), **47a**, **69**, **90b**; VIII, **63**, 70; cp, I, **5**.
sampuṭa (concret): kp, VI, **7**.
sampuṭa, sampuṭīkaraṇa (d'une entité non matérielle): kp, IV, 5; VII, **75**, 78, **84b**, 87a; VIII, 66, **106**.
sampradāya: cp, I, 41a.
sampraśna: cp, I, **48**.
samplava: kp, VI, 23.
sambandha (réf. à une liste de cinq: *pāṭalika*, *prākaraṇika*, *vākyātmaka*, *sautra* et *pādārthika*): kp, I, 1; II, 1; III, 1; IV, 1; V, 1; VII, 1; VIII, 1.
sambandha (réf. à une liste hiérarchique de six: *para*, *mahat*, *antarāla*, *divya*, *divyādivya* et *adivya*): cp, I, **33**.
sambhāra: kp, VIII, 82.

sammārjana (du sol): kp, VII, **17b**. Cf. rajovyudāsa.
sammukhīnārghya: kp, III, **28**.
Sammohādi: cp, I, **35**.
Sarasvatī: kp, II, **28**.
sarga: kp I, 1. Cf. udbhava, sṛṣṭi.
sargaprārambha: cp, I, 38a.
sarpis, ou ājya, ghṛta, etc.: (1) en général: kp, VI, **22b-25a, 56a, 69a**; VII, **15**, 41; VIII, **114b, 124, 130**, 134, 135b, 174b; (2) comme nourriture: cp, I, 15, 75, 127.
sarvakartṛtva (de Śiva): kp, III, 41.
sarvajñatā, sarvajñatādi (*guṇa* de Śiva): kp, VIII, 6a, 128a, 136a, 149.
sarvamukti: kp, VIII, 100b.
Sarvasrotaḥsaṅgrahasāra: kp, III, 41.
sarvasvapūjā: kp, VIII, **177b**.
sarvārtha[sādhaka] (dit de Sadāśiva): kp, III, **44b**.
sarṣapa (*Brassica campestris* Linn.): (1) comme offrande: kp, VI, 68b; (2) comme protection: kp, VII, 18, **101a**.
savana (moment): cp, I, **79, 88b**, 114.
savana (rituel): cp, I, **80**.
saspṛha[tva] (caract. du *sādhaka*): kp, VIII, **243**.
sahajapāśa: kp, VII, 63.
sahadevī (*Vernonia cinerea*, Less): kp, VIII, **189**.
sahāya: (1) du *sādhaka*: kp, VIII, **235**; cp, I, **18, 76, 85a, 104a, 123-124**; (2) du *guru*: cp, I, **63**.
sāgara: kp, II, 18a.
sāṅga[-Śiva]: kp, II, **22a**; VII, 89b, **93b**; VIII, **194, 199, 203**. Cf. aṅga, aṅgavat.
sādhaka (ép. de *karman*): kp, VIII, **56**.
sādhaka (un certain type d'initié): kp, III, **30**, **39**, 41; IV, **1**, 3a, 5, 7; VIII, 2b, 6a, **178**, 179, **181a**, 181b, **220-228, 237, 243**; cp, I, 1, 2, 6, **11**, 65, **75-105** (*ācāra* partic.), **106-125** (son *prāyaścitta*), 127, 128b.
sādhakatva: kp, VIII, 219, 243.
sādhakalakṣaṇa: kp, VIII, **220, 221-225**.
sādhana (= siddhi): kp, VI, **66a**; VIII, **235**.
sādhana (moyen, en général): kp, VII, **104**; VIII, **1, 80, 81**.
sādhana (moyen de libération, i.e. dīkṣā): kp, VIII, **1***, **137a, 244**.
sādhana (discipline): voir mantrasādhana.
sādhāraṇa-paśa, -bandha: kp, VII, 81b.
sādhāraṇa-karman: cp, I, **12**.
sādhāraṇa-mantra, sāmānya-m.: kp, VIII, 54; cp, I, 27.
sādhāraṇa-rūpa, -vapus (de Śiva): kp, III, **11**, 14b, **40, 42, 45a, 48a, 49a, 49b-54** (descr. détaillée).
sādhāraṇa-varṇa: kp, I, **8, 10**.
sādhāraṇācāra: cp, I, 1.
sādhikāra (dit des *pāśa*): kp, VIII, **100b**.
sādhya (but à atteindre): cp, I, **74**.
sādhyamantra, sādhyāṇu: kp, IV, **1**, 2, 3a, 3b, 6, 7; V, 1; VIII, **228**; cp, I, **6**, 78, 85b, **90**, 105, 110.
Sādhya[-Mantra], etc.: kp, III, **39, 59**; VIII, **148***, **226-227, 229a, 230a, 237**; cp, I, 75, **76, 91**.
sāntānika-bhaikṣya: cp, I, 10.
sānnidhya: kp, V, **10, 11, 18**; VII, **26, 81a**; VIII, **73, 88**, 105a.
sāpekṣa[dīkṣā]: kp, VIII, **2b, 3**, 61, 136b, 169a.
sāmarasya: kp, VIII, 67, 117b.
sāmānya-mantra: voir sādhāraṇa-m.
sāmānya-vidhi: kp, II, **3**, 7, 10; cp, I, 71-72.
sāmānyācāra: cp, I, **1**.
sāmāyika-karman: kp, VII, **70**. Cf. samayadīkṣā.
sāmāsika-vidhi: kp, VI, **26b**.
sāmrājya: kp, VIII, **129**.
sāya (une plante, = niśā): cp, I, **7**.
sāyaṃsamaya: cp, I, 85b.
sāyujya: kp, VII, 63; VIII, **122, 151**; cp, I, 52a.
sāravad-vṛkṣa: kp, VII, **5**.
sārvakāmika (dit de cert. *yāga*): kp, VIII, **44**.
Sāvitrī: kp, I, 5.
sitāsitādhvan: kp, VIII, 92.
siddha, siddhamantra (dit du *guru*): kp, VIII, **145a**, 145b.
Siddha: cp, I, **20**, 41b, **96b**.
siddhakaula (un *anusrotas*): cp, I, **37**, 41b.
siddhārtha (un n. de la moutarde): kp, VII, 100. Cf. sarṣapa.
siddhi: kp, IV, 3a, **5** (trois sortes: 5), **6**; VI, 66a, 75; VII, **35**; VIII, 31, 40, 148, 183, **221, 232, 233a**, 235, 244; cp, I, **28**, 76, 93, **104a, 128a**.
siddhikṣetra: cp, I, **77, 93, 104b**.
siddhibhāj: kp, VIII, 233b.
siddhyarthin (dit du *sādhaka*): kp, III, 30, 39; VIII, 219.
Sindhu: kp, II, **28**; VII, 2.
sindhūra: kp, VIII, 39.
sīmantonnayana: kp, VI, 9b, **11b**; VIII, **159b**; cp, I, **14**.
sudhā, sudhārasa* (= amṛta): kp, III, 33; VIII, 37b.

sudhī: kp, II, **26**; cp, I, **106**.
suparṇā (= kaṭabhā, jyotiṣmatī): kp, VIII, 189.
Sura: kp, VIII, **244**. Cf. Deva.
surabhimudrā: voir dhenumudrā.
surāpāna: cp, I, 119b.
Suṣumnā: kp, VII, 73b, **76**; VIII, 132, **198**. Cf. nāḍī, Vaiṣuvatī.
sūtaka: kp, VI, **13a**; VIII, **172**.
√ sūtr: kp, VIII, **24b**.
sūtra (quelconque): kp, VII, **37**; VIII, **195**; cp, I, **100**.
sūtra (pour tracer les *maṇḍapa*, etc.): kp, VII, 7, 8, **45**, **47a**, 104; VIII, **206**. Cf. karaṇī, dīksūtra, brahmasūtra.
sūtra (= pāśasūtra): kp, VII, **72**, 73b, **75**, **79a**, **80a**, 80b, 83, **85**.
sūtranipāta, sūtrasphālana, sūtroccāṭana: kp, VIII, **27**; cp, I, 31.
Sūrya, ou Arka, Tīkṣṇāṃśu, etc.: kp, II, **20b**; VII, 73b; VIII, **151**, **225**.
Sūryamaṇḍala: kp, III, **5**, **57**; VIII, **132**, **230a**.
sūryopasthāna: kp, II, **27**.
sṛṣṭi (fonction de Śiva): kp, VIII, **203**. Cf. udbhava, sarga.
sṛṣṭikrama, sṛṣṭitaḥ, sṛṣṭivartman: kp, III, **12**; VII, 56; cp, I, **25**, 27.
sṛṣṭyantara: kp, III, **96**.
seka, pariṣecana (aspersion d'objets): kp, VI, **3**; VII, **17a**. Cf. abhiṣeka.
setu-niveśana: cp, I, **14**.
senākarman (acte *kāmya*): kp, VI, **46**.
Soma: kp, VII, 73b; VIII, **225**. Cf. Tārābhartṛ.
Somamaṇḍala (forme de): kp, VI, **48**. Cf. Indumaṇḍala.
somasaṃstha (*saṃskāra* védiques): kp, VIII, 78, **161** (liste: 161).
Saugata: cp, I, 112. Cf. Śākya.
saugatadarśana: cp, I, 27.
saubhāgya (acte *kāmya*): kp, VI, **49**, **61b**; VIII, 31.
Saubhāgyavidyā: kp, VIII, **37a**.
Saurāṣṭra: kp, VII, 2.
saurāṣṭra-mṛttikā: kp, VIII, 192.
Sauvīra: kp, VII, 2.
sauvīraka (un *dhātu*): kp, VIII, 192.
Skanda (parmi les Gaṇa): kp, III, **23**, **25**; cp, I, **94b**.
Skanda (parmi des Graha): kp, VII, **32b**.
skandha (du Dieu): voir aṃśa.
skandha (de *sruc*): kp, VIII, **131**. Cf. daṇḍa.
skandha (cinq, de la Voie): kp, VIII, **221-224**, **227**.
stambha (acte *kāmya*): kp, VI, **45b**, **46**, 75.
stambhanādi: kp, III, 43, **46**.
stuti: kp, VIII, **165a**.
steya: cp, I, 119b.
Stotrāvalī: kp, VIII, 243.
strī: voir yoṣit.
strī-niṣevaṇa: cp, I, **21b**.
sthaṇḍila (parfois id. à *maṇḍala*): kp, III, 54b, 56b; V, 18; VII, **48**, 90b, **98a**, 104; VIII, **53**.
sthānādhivāsa: kp, VII, 1.
sthāpana, upasthāpana (d'une divinité): kp, III, **13**; V, 1; VIII, **74**, **125a**, **127**, **150**, 156b. Cf. śaktisthāpana, sūryopasthāpana.
sthāpanī (une *mudrā*): kp, III, **13**; V, **13**.
sthālī: kp, VIII, **37**, **47b**, **50**.
sthālīpāka: kp, VII, **[37-42]**.
sthiti (une fonction de Śiva): kp. I. 1; III, **43**; VIII, 203.
sthira-liṅga: kp, V, 18.
sthairya (à obtenir): kp, VI, **63b**.
snātaka: cp, I, **11**.
snāna (de l'homme): kp, II, *passim* (liste: **2**); III, 1; V, **17a**; VII, **9**, **36**; VIII, **124**, **168b**; cp, I, **30**.
snāna (du Dieu): kp, III, **15b**. Cf. abhiṣeka.
snānādi (rites obligatoires): cp, I, **12**.
sparśa (comme *tanmātra*): kp, VIII, 140b, **142**.
spṛhā (chez un *sādhaka*): kp, VIII, 243.
sphic (du Dieu): kp, III, **8**.
Smara: kp, VIII, **31**, **151**, **225**.
smṛti (*dhyāna* + *japa*): kp, VII, **70**.
Smṛti: kp, II, 3; VII, 2.
syandana: cp, I, **108**.
sragvimocana, srakpāta: kp, VIII, **60-61**.
sraj: (1) utilisées: kp, III, 57; VII, **23**, 24, **32a**, **63**, **64**; VIII, **167b**, **195**, **229a**; cp, I, 86, **99b**; (2) interdites: cp, I, **19**.
sruc: kp, VI, **20b-22a** (*saṃskāra*), **32**, **33**, **37-40** (descr.); VIII, **131-134**, **206**.
sruṅmudrā: kp, III, **27**; V, 1, **3-4**.
sruva: kp, VI, **20b-22a** (*saṃskāra*), 24, **32**, **33**, **35-36** (descr.); VII, **41**, **49**; VIII, **114b**, **130**, 135b, **206**.
srotas: cp, I, **34**, **35-36a**. Voir aussi anusrotas.
svakalpa: cp, I, **60a**, **97**.
svatantra: voir svāgama.
Svatantra: kp, I. 5; VI, 3, 9a, 11b, 12b; VIII, 2b, 43.
SVADHĀ: kp, II, **20a**.
svapna: (1) des *dīkṣya*: kp, VII, [100]; VIII,

9, **10-22a** (rêves fastes ou néfastes), **22b-23a** (rêves forts, moyens ou faibles); cp, I, **72**; (2) du *guru*: kp, VII, **102**; (3) du *sādhaka*: cp, I, **87**.
svapna- ou supta-māṇavaka (un *m.*): kp, VII, **103**.
svapnāvasthā: kp, VIII, 96.
svayambhū-, svayaṃvyakta-liṅga: cp, I, 81, **96b**.
svara (voix): kp, VIII, **184**.
svavaśatva et asvavaśatva (des *prāyaścittin*): cp, I, **125**, **126**. Cf. kāmataḥ.
svasantāna: kp, VIII, 183.
svastika (support de culte ou dessin): kp, VIII, 51, **52**, **175b**.
svastikāsana: cp, I, 87.
svāgama, svaśāstra, svatantra: kp, VIII, **217**, **234**; cp, I, **52b**, 60a, 97, **105**, 106.
svātantrya (*guṇa* de Śiva): kp, VIII, 111b, **130**.
svātantryādi (liste des *guṇa*): kp, VIII, **136a**.
Svāmipādukā: kp, III, **34**, **36**.
Svāyambhuva: kp, II, 9, 22b; III, 4; VI, 37, 41b; VII, 8; VIII, 148, 153, 154a, 167a, 182.
svāyambhuvādi[-Śaiva?]: cp, I, **81**.
SVĀHĀ: kp, I, **9**; II, 16, 20a; VI, **29**, **74b**; VII, **76**, **80b**; VIII, **74**, **81**; cp, I, **86**.
svecchāvihārin: kp, VIII, 6b.

H

HA (comme *sādhāraṇavarṇa*): kp, I, 8.
HA (*vācaka* de Śiva): kp, I, 3.
HA (*vācaka* de l'Éther): kp, I, 7; VII, 79a.
haṃsa (= jīva): kp, II, 31b.
haṃsa (à la base de *sruc*): kp, VI, 41a.
Haṃsatantra: kp, I, 10.
Haṃsapārameśvara: kp, VIII, 114a.
hari (monture d'Umā): kp, III, **25**.
Hari (= Indra, enseignant de l'Āgama): voir Indra.
hariṇa (monture de Vāyu): kp, III, 23.
haritāla (un *dhātu*): kp, VIII, 39, **192**.
haridrā (un *dhātu*): kp, VIII, **39**.
harimakha: cp, I, **56b**.
harītakī (= abhayā): kp, VII, 6; cp, I, 7.
havīryajña (*saṃskāra* védiques): kp, VIII, **161** (liste: 161).
haviṣya: kp, VIII, **166a**; cp, I, **15**, **75**.
havis: kp, VII, 47b.
hasta: voir kara, pāṇi, śivahasta.
Hasta, ou Sāvitra (un *nakṣatra*): kp, VIII, **187**.
HĀṂ: kp, VI, 21.
Hārīta (enseignant du *Mṛg*): kp, III, 59; VII, 71.
hāsa, parihāsa: cp, I, **68** (interdiction), **82**.
hiṃsā: kp, VIII, **235**; cp, I, **108**.
hiraṇyapāda, etc. (onze *sattra*): kp, VIII, 161 (liste).
HĪṂ: kp, VI, 21.
hīrakādi (*ratna*): kp, VII, 21.
HUṂ: kp, I, **9**; VI, 75; VIII, **84b**.
HUṂPHAṬ: kp, I, 10; VII, **75**, 77b, 87a, **89b**; VIII, **113b**.
hutaśeṣa: kp, VII, **50**.
HŪṂ: kp, VI, 21.
hṛd, hṛtpadma, hṛtpuṇḍarīka, etc. (comme centre subtil): (1) du *guru*: kp, III, 4, **11**, **12**, **38**, 39; VI, 39; VII, 78; VIII, 67, **106**, **117a**, 126a; (2) du disciple: kp, VIII, **68**.
hṛd (d'Agni): kp, VI, **28**.
hṛd, hṛdaya, hṛddeśa (comme partie du corps): (1) du Dieu: kp, III, **8**; VI, 12a; (2) de l'homme: kp, VI, 11b; VII, 77b, **82b**, 87b.
Hṛd, Hṛdaya (un Aṅga): kp, III, **10**, **20**.
HṚD, HṚDAYA, Hṛdmantra: kp, II, **25**; III, **17**, **29**, **38**; IV, **4**, **5**; VI, **4**, **6b**, **10a**, **19**; VII, **40**, **48**, **68a**, **75**, **78**, **93b**, **100**; VIII, 54, **65a**, 66, **72**, **106**, **108a**, **118b**, 159b, **162**; cp, I, **6**, 10.
Hṛdayādi, Hṛdādi: kp, I, 4a, **9**; III, 3, 13; IV, 4; VII, 49, 57.
hṛdyāga: kp, III, 39a; VI, 76. Cf. antaryāga, mānasapūjā.
hṛdvyoman: kp, III, 38.
heman: kp, VIII, **40**. Cf. svarṇa.
hemāṅgulīyaka: kp, VII, **11**.
hemādi, suvarṇādi (= or, argent, cuivre, terre): kp, III, **32**; VI, **53b**, 56a; VII, **20**.
hemādi-loha (métaux): kp, VII, 21.
hotṛ: kp, I, **11**.
homa (instructions générales): kp, III, **53**; VI, 26a, **29**, 41b, **44** (volume), 45 sq.
homa (instructions particulières): voir āhuti et sampātāhuti.
hrasvasvara: kp, I, **4**.
hrasvoccāra: kp, VIII, 120b.
hlāda: kp, VIII, **129**.

SUMMARY*

The *Mṛgendrāgama*, or *Mṛgendratantra*, or simply *Mṛgendra* is one of the most famous anonymous texts of Śaivism. It is not however included in the list of 28 fundamental Āgamas (Mūlāgamas) that the dualistic school, known as the "Southern" school, considers to be revealed Scriptures; but it appears, under the name of *Nārasiṃha*, in the list of secondary Āgamas (Upāgamas), which tradition links to the fundamental ones, whose teachings they are supposed to summarize or to complement. The Āgama to which the *Mṛgendra* is associated is the *Kāmika*, the first to be cited in all the lists that we have. A kind of confirmation of this link can be found in the Prologue of the *Mṛgendra* itself which, having recounted the mythical origin of the text, explains that the name "Kāmika" was given to the knowledge expressed therein because it grants all desires. Quoting this passage in an earlier part of his *vṛtti* (*vp*, 1, 25), the commentator interprets it by stating that the text called *Mṛgendra* is a "part" of the *Kāmika* (*kāmikabheda*: *vṛtti ad vp*, 1, 1). We shall come back later to this interpretation, and more generally to the relation between the *Kāmika* and the *Mṛgendra*. Something that must at once be underlined is that there is no connection between the success that the *Mṛgendra* enjoyed, as well as the influence it had, and the modest position it holds in the systematically arranged presentations of Āgamic literature.

As early as the Xth century (or at the very latest the beginning of the XIth) the Kashmirian master Nārāyaṇakaṇṭha (N.K.) commented upon the *Mṛgendra*; and his own *vṛtti* was then partially commented upon in the XIIth century by Aghoraśiva. The *Mṛgendra* was very often quoted by the masters of the dualist school to which it belongs, but also by those of the non-dualist school, known as "Northern", who seem to have always considered it with the greatest of respect. It provided Mādhava (XIVth cent.) with the essence of the seventh chapter of his *Sarvadarśanasaṃgraha*, which deals with the Śaiva doctrine; while Umāpati, a Tamil master of the same century, owes to it a great deal (about a third) of the Āgamic verses with which he composed his *Śataratnasaṃgraha*, as well as many others which he gives as references in his prose commentary. Finally, the part of the text which was known about the beginning of this century has been the object of two independent publications, one in 1928 in Tamilnāḍu, the other in 1930 in Kashmir, a notable event and an indication as to the fame of the work.

One of the reasons of this success can be seen in the fact that the *Mṛgendra* is one of the very few Āgamas (we will use this term henceforth to refer to both the Mūlāgamas and the Upāgamas) to possess all four of the sections that works of this category are supposed to have, that is: a doctrinal section (*vidyā-* or *jñānapāda*), a section dealing with ritual (*kriyāpāda*), a section on yoga (*yogapāda*) and a section dealing with right behaviour (*caryāpāda*) – in this order for our text. Strictly speaking, no one can say for certain at the present stage of the research that those Āgamas of which we only have the *kriyāpāda* and which in fact form the vast majority were accidentally cut off from their other sections through the handing down process: for it is quite possible that they were never complete. If this were the case, we could exchange premises and conclusion of the inference just made about the *Mṛgendra*, and explain its well-preserved state by the intrinsic qualities on which its esteem was grounded. A similar situation – that of an Upāgama which is famous as well as complete – can be found in the case of the *Mataṅgapārameśvara*.

---

* This Summary is the translation of the best part of the French Introduction. A few passages only have been omitted or abridged, while the footnotes have been either integrated into the text or left out. It has not been felt necessary to reproduce the technical informations concerning the manuscripts used for the translation in addition to Bhatt's critical edition.

As we have already stated, only one part of the *Mṛgendra* was known at the beginning of our century. This part consisted of the doctrinal and the yoga sections, i.e. the first and third parts of the Āgama, and was the subject of the aforementioned editions. These two sections were translated into French by M. Hulin in 1980 (Publ. IFI Nr 63). The rest was discovered, having been thought of as lost for a long time, by N. R. Bhatt, who published in 1962 a critical edition of the *kriyā-* and *caryāpāda*, accompanied by their commentary by N. K. This is what we are translating here.

Our translation nearly always follows Bhatt's text. We have had however to take account of the advances made in the field of Śaivite studies since 1962, for the last twenty years have been a particularly productive period. We owe to the diligence of pandit N. R. Bhatt that the number of manuscripts collected by the French Institute of Indology (IFI) in Pondicherry has risen in a considerable proportion and that the critical editions of Āgamas have multiplied during that period, which also saw the first pioneering works in this newly discovered branch of Indian literature. Were the *Mṛgendra* to be published today, it would obviously differ in several respects from Bhatt's 1962 version. It was therefore our task to take into consideration, while translating, the more recent knowledge and the new sources that are now available to us, and as a result, to suggest new readings for the sanskrit text wherever we deemed it to be necessary or merely desirable. This task was all the more pressing as Bhatt had edited the text and the commentary under rather difficult circumstances, the two manuscripts containing the commentary being discovered only at the last moment, one at a time when the text was just about to be printed, the other when the printing was almost over. Since then, and again thanks to Bhatt's efforts, two new manuscripts have been added to the IFI collection. The modifications that we are proposing (see App. IV) are the result of their collation, as well as of a revision of the manuscripts used for the 1962 edition.

Even when modified in such a way, the text of the *Mṛgendra* still contains some gaps and dark areas. It will surely be improved at some future date, especially if new sources are found, which are not akin to the family to which belong, as we shall see later, all the manuscripts known up to now.

Mṛgendra *and* Kāmika

The problem of the relationship between the *Mṛgendra* and the *Kāmika* is a complex one. We have already stated that a passage from the Prologue to *vidyāpāda* asserts the link between a mythical text bearing the name "Kāmika" and the *Mṛgendra*, and that the traditional lists give the *Mṛgendra* (under the name of *Nārasiṃha*) as an Upāgama of a Mūlāgama called *Kāmika*. In our opinion, these facts alone do not constitute enough evidence to prove the dependence of our *Mṛgendra* upon the *Kāmika* that we know. For:

1) The lists of Āgamas (to be found in all the Āgamas and in some Purāṇas) are comparatively late; still more the lists of Upāgamas.
2) The Prologue to the *Mṛgendra* is visibly younger than the rest of our Tantra.
3) The fundamental Āgama named *Kāmika* which occupies the first place in the standard list of 28 Āgamas is obviously not the same divine text the Prologue refers to, but rather, according to a tradition which holds good for all Āgamas, an abbreviation of the original (mythical) work.
4) As for the text which has come down to us under the name of *Kāmika* (it is made up of two parts, the *Pūrva-Kāmika* and the *Uttara-Kāmika*, the second being undoubtedly separated from the first by quite some period of time), it is certainly very distant, not only from the mythical text set forth by Śiva, but also from the text that the earliest authors refer to when they talk of "*Kāmika*", and distant even from the *Kāmika* which was at some time in the past put up to position one on the list of Āgamas. It is a composite text, showing many traces of past modifications, and one which appears to have absorbed teachings from many different fields (among them, the theory of the five *kalās* and that of the sixfold *adhvan*, both absent from the majority of dualist Āgamas). It adopts towards the other Śaivite schools a strictly sectarian stance, characteristic of later works. A number of passages (they may have been interpolated at a later date) are doubtlessly more recent than the *Mṛgendra*, even perhaps than its commentary. Indeed, it is quite striking to see how little use N. K. makes of the *Kāmika* in explaining the *Mṛgendra*, even when it comes to questions that the *Kāmika* as we know it might have been useful in helping to answer, since it deals with them with accuracy and in the same spirit as our text. The only two *ślokas* of the *Kāmika* that N. K. quotes textually are not concerned with any specific Śaiva teachings; and besides, they are absent from the text that we have. Worse still is the fact that N. K. quotes as coming from other Āgamas fragments that can be found in the extant *Kāmika*. It would appear from these observations that the extant *Kāmika* deserves neither the reputation for authority and seniority that is stuck to its name, nor the status of a fundamental text (Mūlāgama). It seems therefore somewhat unlikely that it would be the model upon which the *Mṛgendra* was based, either by imitation or by complementarity.

If we now seek to solve the problem of the relationship between the *Kāmika* and the *Mṛgendra* by direct comparison of the texts we have, we cannot come to any firm conclusion. Firstly, a great part of the *Kāmika* (around four fifths of it), that which deals with temples and the rituals carried out in temples, lies outside any comparison with the *Mṛgendra*, which deals solely with private ritual. If we look at the comparable chapters alone, there is indeed a fair degree of agreement between the two treatises. But the parallelism is far from being perfect and other Āgamas would probably come just as close, if not closer, to the *Mṛgendra* than the *Kāmika* does. To our knowledge, the work to which the *Mṛgendra* owes the most is not one of the 28 dualist Āgamas, but the *Svacchanda-Tantra*, which is associated with the Northern school and was perhaps included, under the name of *Bhairavottara*, among the Upāgamas of the *Kāmika*. Whereas this dual subordination of the *Mṛgendra* and the *Svacchanda* to the *Kāmika* is not justified by the present state of the texts, it can probably be explained by the history of

Śaivite schools; but too little indeed is known about this to enable us to put forward more than fragile hypotheses.

Whatever the case, we can easily see how naïve it would be, on the basis of a rather suspect Prologue and late canonic lists, to admit without argument that our text is a reflection, a condensation or a prolongation of the Āgama known nowadays as the *Kāmika*.

The text and its commentary

We will now turn to look at the text itself of the *Mṛgendra* and say a few words about its commentary.

Let us consider first the title of the work. In order to conform to the common South-Indian practice, N. R. Bhatt published the *kriyā-* and *caryāpāda* under the title of *Mṛgendrāgama*; and we have retained this title. A look at the Index will show however that the text describes itself as a Tantra – the term Āgama only being used three times, of which twice it refers to the whole of the school's texts and could certainly be translated simply by "tradition". We do not possess any index of the *vidyā-* and *yogapāda.* Nevertheless, in the second verse of chapter two – which is strictly speaking the first chapter of the work – the *Mṛgendra* presents itself as this "Mahātantra" that has been compressed by Śiva in the preceding *śloka* (*vp*, 2, 2, quoted by N. K. in his comm. to *cp*, 1, 50-51a). The colophons of the *vṛtti* do not use the term Āgama either, but make do with the expression *mṛgendravṛttau.* Thus it would be better if we, like the editor of the *vidyā-* and *yogapāda* in the Kashmir Series, talk of the *Mṛgendra-Tantra* rather than the *Mṛgendrāgama.* This may seem a somewhat trivial point, but it is nonetheless useful to recall once again what Jean Filliozat wrote when presenting the first ever publication of an Āgama by the IFI (see *Raurava*, vol. I, p. vii) and to use a precise example to show that there are no grounds for setting one group of texts named Āgamas against another group named Tantras. As far as the Scriptures of the Śaivite dualist school are concerned, the two terms are totally interchangeable. In ancient times, the term "Tantra" was even by far the most frequent, as may be seen for instance from the title "*tantrāvatāra*" given to the chapter where our Āgamas describe their "descent" from Śiva. A study here to try and determine at what point in time the second term came to prevail would therefore be welcome.

The exterior form of the *Mṛgendra* is that of a vague dialogue between a master and a disciple. Nearly all Tantras have that same form, in order to keep alive the memory of the conditions under which they appeared: Śiva taught His Science to a divine Being who passed it on to another, and so on until the original Science, which had become progressively simpler, came down to the level of man, where it took on a fixed form. The dialogue is more or less apparent according to the case. Most of the time it is fictitious, with the scarce questions from the disciple interrupting the master's monologue, where occasional vocatives are however introduced in order to recall the silent presence of an attentive listener. In many Tantras, the speaker is Śiva and the listener a god (or the Goddess), which shows how much trust people placed in the handing down process: the contents of the teachings may well have had to be simplified, but what has come to us is made out of the actual words of the Supreme Master. The situation is less clear for the

Mṛgendra. According to the last verse of the Prologue (*vp*, 1, 27), Indra is teaching a group of Munis, the leader of whom is Bharadvāja, but his disciple Hārīta goes and repeats the teaching to his own disciples. The result is that our commentator can sometimes say that the speaker is Indra and the listener, Bharadvāja (*kp*, 3, 40; 6, 1; 6, 33-34; 6, 43; 8, 180; 8, 220), and at other times – perhaps because the verse features some expressions which seem to be characteristic of human transmission – say that it is Hārīta who is the speaker, addressing his disciples (*kp*, 3, 59; 7, 71). The text alone does not enable us to decide. One of the rare occurrences of an actual vocative case (*hare*, in *kp*, 3, 40) may even take us back to Śiva, the original author, in the form of Śrīkaṇṭha (= Umāpati), in spite of N. K.'s own interpretation. Since it has often been necessary, for the sake of clarity, to specify the subject of impersonal forms (*ityāha*, *tadāha*, etc.) through which the commentator introduces the new passages to be explained, we have decided once for all to take Indra to be the author of the discourse where neither the teacher nor the taught are explicitly named. But we must not forget that Indra himself is in fact repeating the teaching he received from Śrīkaṇṭha.

Whatever the case may be with these fictions, we can see that the author has a strong command of Sanskrit. The style of the Āgama forms a pleasant contrast alongside the style which characterizes most texts of this class. Sometimes elegant, more often recherché, rich though concise, varied in its choice of expressions, it even seems to be at times deliberately cryptic. Not only does the author plays with the repetition of a single root (see *kp*, 8, 87; 90b-91a; 138b-139a; 173b-174a, etc.), but he also seems to enjoy making the reader lose his sense of orientation by bringing him into the word play (see *kp*, 8, 78-79 or 92-93). In several cases, we are not certain to have grasped the exact meaning, and we sometimes wonder whether N. K. himself has understood it, for he more than once stops short of giving a full explanation of some verses which are far from being crystal-clear (see for example the comm. at *cp*, 1, 11, which evades all the difficulties).

There is a change of meter to be seen in the last verse of each *paṭala* (apart from the first). The *śloka* gives way to the *puṣpitāgrā* (ch. 2 and 6), *mālinī* (3), *śālinī* (4 and 5), *vasantatilaka* (7) and *vātormī* (8), which makes the transition between two chapters rather more solemn. We have no means of asserting how the chapters of the *caryāpāda* did end, since the only one preserved is incomplete. But the procedure had already been applied, though less systematically, in the *vidyāpāda* (ch. 2 to 5 and 10, 11, 13), as well as in the sole chapter of the *yogapāda*. We wonder why the first chapter of the *kriyāpāda* stands apart in this respect. Perhaps it was added later by a different hand? Perhaps it is simply incomplete?

Imprisoned in their rigid meter and moreover compelled by the composing rules to recall the current theme whilst announcing the next one, these final verses are remarkable for their artificial allure which betrays the acrobatics that the writer had to perform. As a result, many of them are verily hermetic.

The teachings contained in the *Mṛgendra* are aimed at all the categories of initiated Śaivas, and seem to have been designed for a small community of adepts more or less closely gathered around a master: the *ācārya*, *deśika* or *guru* (all three terms being strictly synonymous). There is never any mention of a public temple, at least not in the parts we have. Nor is any reference made to the various kind of persons that more recent texts show at work in these temples.

We have already explained how the text was structured. The first section is a doctrinal one (*vidyāpāda*) which gives the theoretical knowledge necessary for the correct performance of rites. The second (*kriyāpāda*) describes these rites: firstly those which concern the four categories of initiated Śaivas (*samayin, putraka, sādhaka* and *ācārya*: see Brunner 1977, p. xxxi and pp. 416-422, n. 457) and which make up chapters 1 to 6, apart from ch. 4; then those which concern the *sādhaka* alone, to wit ch. 4; finally those which are practised only by the *ācārya* (ch. 7 and 8) though they are performed for the sake of others. Then come the instructions for yoga. We have already mentioned that this section, the *yogapāda*, was joined with the *vidyāpāda* in both 1928 and 1930 editions and translated together with it by M. Hulin in 1980. The text closes with the section on correct behaviour (*caryāpāda*) which, like the *vidyāpāda*, is presented as an essential complement to the *kriyāpāda*; for, as N. K. explains when introducing it, "without correct behaviour (...) the *deśika* and the others (...) would not have an obstacle free path to realising their desires". The author begins by giving the rules of discipline which apply to all initiated Śaivas. He then considers each group separately, paying special attention to the *sādhakas* and the *ācāryas*.

We shall analyse in greater depth later on the different chapters translated here. Suffice to say for the moment that thanks to the terseness of its style, the *Mṛgendra* provides us with vastly more information than we could at first expect from its modest volume. This information however is given in such a way that only the adept enlightened by the oral teachings of his master could understand it correctly. For us people who are not in this privileged position, the commentary accompanying the text – without doubt it retains traces of what was once an authentic oral explanation, if it is not simply a transcription of it – is a most precious instrument.

The author of this commentary (*vṛtti*) is Nārāyaṇakaṇṭha, a Kashmirian master whom M. Hulin, following Pandey and Bhatt, has already presented in the "Avant-Propos" of his translation of the *vidyā-* and *yogapāda*. We refer to these sources for details. But we will give here a piece of information which should help to place N. K. more accurately in time. In his commentary on the *Svacchanda-Tantra* (4, 206b-209a), Kṣemarāja quotes Nārāyaṇakaṇṭha by name, criticizing the interpretation the latter gives of a passage from the *Mṛgendra* (*kp*, 8, 136b-137). We know therefore that he came later, which confirms the generally accepted date for N. K. of the Xth or early XIth century.

The commentary in question shows the merits and shortcomings of all commentaries of this type. It is most useful, even indispensable sometimes in throwing light on obscure allusions, making explicit a list of which only the beginning is given, drawing attention to a traditional identification, explaining a gesture, etc. But it is often insufficient when it comes to truly obscure passages, where we can well imagine N. K.'s embarrassment in front of a text which may already have been corrupt and whose meaning he did not feel able to explain (see for instance *kp*, 1, 3 and 8, 78-79). At other times, our commentator offers such a bizarre explanation either of a *śloka* or of a technical term that he is virtually impossible to agree with (see *kp*, 8, 45; 8, 244a; the interpretation of *cp*, 1, 75-77 or *cp*, 1, 114; the explanation of *prāggṛhastha* at *cp*, 1, 11; of *dvirāśramin* at *kp*, 2, 9). Elsewhere he contradicts himself, seemingly without realising it (see comm. *ad cp*, 1, 25 and *cp*, 1, 26).

We cannot help but have the impression that an abyss already separates the tradition expressed in the *Mṛgendra* and the tradition which N. K. had access to. There is a notable difference even in the vocabulary, and it is the reason why we have taken great care to distinguish clearly in the Index between what comes from the text and what comes from the commentary, so that the less attentive reader is prevented from attributing N. K.'s opinions to the *Mṛgendra*, or taking the commentator's terms to be those of the Āgama.

As far as we know, no sub-commentary ever existed for the sections other than the *vidyāpāda*. Yet Aghoraśiva, who wrote the sub-commentary (*dīpikā*) of this doctrinal section cannot pass for a pure theoretician, being the author of a famous (and still in use) book on ritual called *Kriyākramadyotikā* (see Bibliography). In fact, he wrote also another handbook called *Mṛgendrapaddhati* which, as its name suggests, is in principle based on the teachings of the *Mṛgendra*; and we may assume that he considered this latter work as playing the role of a commentary on the *kriyāpāda*. It would therefore be highly desirable to make a close study of this *Mṛgendrapaddhati*. Unfortunately, there is so far only one known manuscript (too recently acquired by the IFI for us to have been able to take it into account while translating the *Mṛgendra*) of this work, accompanied by its own commentary; it is incomplete, and much too corrupt not to discourage research.

Analysis of the text

Let us now look at what is contained in the two sections that we have translated. To begin with, the *kriyāpāda*.

The first chapter, short but essential, talks of the *mantras*. These are both the syllables and formulas (*mantras*) that the ritual makes use of, and the Powers (Mantras) of whom these sounds are the acoustic expressions. The second aspect – the Mantra as *vācya* – is primordial, and it is to this that the traditional analysis of the term *man-tra* (see *dīpikā ad vp*, 1, 22) applies, so N. K. tells us in his commentary of the first *śloka*. It is the other aspect however – the *mantra* as *vācaka* – which requires explanations, since the worshipper needs to know which sounds, or series of sounds, represents which divinity and therefore must be used to invoke the presence of this divinity in whatever image he wishes to adore it. But the text does not give these instructions in clear, for each disciple must learn the *mantras* from his own *guru*. Having recalled the divine origin of sounds and phonemes, it merely goes on to give the main principles which govern the formation of the most common *mantras* from the basis of phonetic units, vowels and syllables: firstly Śiva's *mantras* (*mūlamantra, brahmamantras, aṅgamantras*), then the *mantras* of the other Powers to be invoked. N. K.'s commentary does not remove all the ambiguities of the text (see for example *śl.* 3).

We come up at this stage against an annoying contradiction which will reappear later: some passages speak of five, others of six *aṅgamantras*. This incertitude as to the number of "Members" that should be allotted to Śiva is not to be found in our text alone, but in most works on Śaiva ritual, and we had already the opportunity to point it out several times. But we would here expect N. K. to call attention to it and explain it, which however does not happen (see comm. *ad* 4a and 9).

Descriptions of ritual acts start in chapter 2 (32 *ślokas*) which talks of various baths.

There is no point dwelling upon this matter here, since the chapter presents no difficulty and is not especially original.

Of more central importance is chapter 3 (59 *śl.*) which deals with Śiva's regular cult. The description is divided up into three parts. Firstly we find (*śl* 1-10) some instructions as to the "subtle" preparation of the worshipper, that is the series of gestures which bring about his identification with Śiva before the actual beginning of the cult. One interesting stage is the construction, by the worshipper, of the divine body which is to replace his own impure and perishable body throughout the duration of the cult. It is here that we find the only precise allusion that the text ever makes to the 38 "parts" (*kalās*) of Energy which make up this body, and to their distribution among the five Powers (Vaktras or Brahmans, but none of these words is mentioned here), the sum of which constitutes the aspect of Śiva known as Sadāśiva. It is here also that we come across the first information about the "Members" of Śiva; we have five here, conceived as protective elements for the worshipper.

The next part is the description of the inner cult (*śl.* 11-31), which is a kind of mental repetition of the outer cult that will follow. In both cases, the same gestures are made, first in the mind, then in reality; so that it is unnecessary for the text to fully describe both processes. Normally, details are given on the occasion of the external cult. Here, as in the *Svacchanda*, it is on the occasion of the other. Hence it is in the description of the mental process that we must look for the most concrete instructions, such as the list of objects to be presented as signs of homage. The worship is carried out in the usual way: Invitation of the God (*āvāhana*), followed by the rites which fix Śiva in the image used for the cult; offering of consecrated waters; various acts of veneration (bath, massage, clothing...). Once the God is satisfied, he is then surrounded by five circles (*āvaraṇas*) of divinities, from the innermost, constituted of those Powers, Brahmans and Aṅgas, which are but aspects of Śiva temporarily detached from Him, up to the most external, where we find the Lokapālas and their Arms. This list of *āvaraṇas* is the commonest and the first of those (for there are several) which are mentioned in the *Pūrva-Kāmika* (4, 448-494). The text gives succinct instructions concerning the colours and the characteristics of each divinity, as well as the *mudrās* that must be shown to them. To end, it enjoins a *japa* of Śiva's fundamental and secondary *mantras* and explains the correct way to offer this *japa* to Śiva. The *japa* is indeed an essential moment of the cult, and entrusting it to the God, a necessary rite. The originality of the *Mṛgendra* (even though here again it accords with the *Svacchanda*) lies in the fact that it places this rite at the end of the mental cult rather than of the external one.

This external cult (*śl.* 32-39) gives grounds for some new explanations necessitated by the material context. Not, as one might imagine, concerning the concrete stand on which to perform the *pūjā*, because nothing is said about this to begin with, and it is only a later remark which lets it be known that this is a *maṇḍala*; but rather concerning the preparation of the consecrated waters (*arghya*, etc.) and the homage that the worshipper must pay to personages unknown to the mental cult, but who must be present for the external one: Gaṇeśa, Lakṣmī and the Guru (or Gurus). The chapter ends (*śl.* 40-59) with some reflections on the contemplation (*dhyāna*) of Śiva. The beginning of the passage could well have had a place in the *vidyāpāda*, in so far as it poses the philosophical question of the possibility of conceiving a form of the Formless. But we are brought back to very practical problems by the statement of the rules which tell us how to choose the form to be adored in accordance with the act that we expect Śiva to accomplish for us. This in fact touches upon the question of optional rites (*kāmyakarman*), the best known of which are introduced here by our text, strangely associated to the five cosmic functions of Śiva and like them distributed between the five Faces (or Brahmans). The common form, the one which can be invoked for any rite and the only one used in the daily *pūjā*, is then described: it is the well known Sadāśiva. A few extra verses envisage the modifications to the rite in the case when the image used for the cult is an indestructible one, where Śiva resides permanently, and they list a whole series of possible images.

One will note the absence, in the preceding description, of any reference to rites which are sometimes considered as very important, such as the offering of lights (*ārātrika*). Similarly nothing is said of the preparation and offering of the divine meal (*naivedya*). Probably these details have never occupied such an important place in private ritual as they have in temple worship.

The short chapter 4 (7 *śl.*), as we said, is aimed solely at the *sādhaka*. It in fact deals with the worship of the special divinity (called Sādhya) which the *sādhaka* chooses to worship exclusively and intensively, with a particular aim in mind. This *pūjā* is not described in detail. Our text merely gives the conditions under which it must be carried out and the few modifications that the standard pattern (given in chapter 3) should undergo to suit the new situation. Since here the *japa* is especially important, the commentator takes it upon himself to add to the succinct instructions given in the text.

Chapter 5 (18 *śl.*) describes the *mudrās* that are asked for in the ritual. It enumerates 14 of them, one of which concerns only the *dīkṣā* and two of which are never enjoined in the part of the work available to us (see Index). As always, the descriptions would be far easier for us to interpret if we knew what the gestures they concern are like. This is not the case, for with the exception of a few very simple *mudrās*, no general agreement exists between the treatises, the result being that we cannot make use of one to read another, nor can we look to the practical tradition to understand the written instructions. As for the photos given by N. R. Bhatt, whilst helping in many cases, they do not always seem to correspond to the text. We are therefore not sure to have always rendered faithfully text and commentary.

With its 76 *ślokas*, chapter 6 is longer than any of the preceding ones, and it is only shorter than the final two. It deals with the Fire Ritual, ordering its material in a classic way. We find firstly (*śl.* 1-32) the description of the actual ritual: *saṃskāra* of the fire-pit; generation of the fire; *saṃskāra* of Agni, or rather of Śivāgni, before and after his birth; installing of various divinities around the *kuṇḍa*; *saṃskāra* of the big and small spoons, then of the clarified butter; removing of a part of the fire to cook the rice elsewhere; invitation and adoration of Śiva in the Fire; his satiating with different ingredients (no list); rite of reparation; giving leave to Śiva and finally adoration of Caṇḍa in the same Fire. The second part of the chapter (33-75) is devoted to general instructions: description of the instruments used in the ritual (*sruva, sruc, kuṇḍa, paridhi, samidh, viṣṭara, pavitra, arghyapātra* and other *pātras, araṇi*); precisions as to the nature of the ingredients and the colour of the fire according to the aim of the *homa*; measurement of the oblations; and choice of the particular endings of the *mantras* used for the oblations, depending again on the desired result. The whole of this final part is dealt with in greater detail than the rest of the work. Could this be because it concerns mainly the *sādhaka*, for whom we believe our Āgama was especially written?

The subject of daily ritual (*nityakarman*) is completely covered in the 203 *ślokas* of the first six chapters. The following two chapters need respectively 104 and 244 *ślokas* to deal with the *dīkṣās* (initiations), which gives a good indication as to the vast importance that our text grants to this rite which, though termed "occasional", is central to the whole ritual perspective. Two kinds of *dīkṣās* are recognized in the *Mṛgendra*. The first, which we shall call "little *dīkṣā*", introduces the devotee into Śiva's family, granting him a certain number of rights, including the right to perform the daily ritual. Thus he prepares himself, if he so desires, for the second or "big *dīkṣā*", which eventually brings about his liberation by carrying out a radical transformation in him.

The description of the *Mṛgendra* is not divided up according to these two stages. True, the "little *dīkṣā*" is described in chapter 7; however, this chapter announces, right from the outset, the other *dīkṣā*, and it is to the preparation and to the vigil of this solemn ceremony that the major part of its teaching is devoted. As for chapter 8, it deals with the "big *dīkṣā*" itself, from a theoretical and then a practical point of view. But it also contains the descriptions of two *abhiṣekas*, which in other Āgamas go to make up a separate chapter, or even two. The division between the two chapters is therefore rather artificial and they must be considered as a whole in order to give a clear idea of the ritual. This ritual is not a simple one, and N. K.'s commentary needs being supplemented by quite a number of additional explanations. But since we have studied the *dīkṣā* in some detail while translating the *Somaśambhupaddhati* (vol. III), and since we have often turned to the 7th and 8th chapters of the *Mṛgendra* in order to explain the text of Somaśambhu, it is now possible for us to refer the reader to this former study and reduce accordingly the volume of the foot-notes.

The 7th chapter begins (*śl.* 1-9) by describing the setting in which the *dīkṣā* is to take place: a temporary pavilion (*maṇḍapa*) erected in an appropriate spot, the ground of which has been purified according to rules. It then goes on to explain (10-52) the rites that the *ācārya* must perform in this *maṇḍapa* (they would be the same for any other occasional ritual) before the actual beginning of the *dīkṣā*, in *śloka* 53. At that stage the disciple appears and he undergoes (53-70) what we have called the "little *dīkṣā*", though its accepted name is "regular *dīkṣā*" (*samayadīkṣā; sāmayikam karma* in the text). It starts off with a series of purifying touches, after which the disciple makes his first gesture of adoration towards Śiva by throwing flowers onto the *maṇḍala* that represents the God. He receives the God's blessings when the master places his hand on his own head, the hand having first been transformed into the "Hand of Śiva". The effect of the rite is reinforced by a *homa*, in preparation for which *guru* and disciple are united by a material link which symbolizes the interpenetration of their two subtle bodies. The purification of the disciple is then completed by the *guru* pouring clarified butter onto his head. *Śloka* 70 informs us of the rights that the disciple has just acquired: the right to hear the Scriptures; to worship Śiva; and to "remember" Śiva through meditation and *japa*.

From *śl.* 71 onwards, the description only concerns the disciple who is led further on, and will undergo the total purification that we have called "big *dīkṣā*", but whose technical name is *nirvāṇadīkṣā* – for this *dīkṣā* is indeed supposed to give the *nirvāṇa*, that is to say, to liberate the disciple from all his bonds, taking his soul to the state of identity with Śiva (*śivatva*).

The *Mṛgendra* devotes the end of this 7th chapter to the vigil which precedes this ceremony. First of all comes the preparation of the disciple for this vigil. The *guru* hangs a cord from his lock of hair, which will serve as the visible target for the *dīkṣā*. He must then "load" this cord, with the help of *mantras* and of offerings into the Fire, with every reality, spiritual or not, that the next day's rite will bring into play (72-90). He places first there the Suṣumnā and the *ātman* of the disciple, and considers the cord as the image of his body. Then he deposits upon it what the text calls "common bonds" (as opposed to the disciple's own particular ones which are already in place), that is to say, a piling up of cosmic levels whose nature and number depend upon which Road the *guru* chooses to take the soon-to-be-initiated disciple along. In this case, it is the Road of the *kalās* (Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā, Śānti, Śāntyatītā). The *guru* imagines now in each of these five sections the fruits of the disciple's past actions which are waiting to be consumed; the Powers that govern the *kalās* and that will play a part in the *dīkṣā*; as well as the Śakti of Śiva, "without whom the bonds would not bind". These instructions from the *Mṛgendra* are too succinct to be understood alone without the help of more explicit parallel texts; but once we have decoded the language, it becomes apparent that the Āgama has not left out any essential detail. The passage finishes up by general instructions concerning the treatment that the bonds, thus placed upon the cord, must undergo the next day; and also concerning the form of the *mantras* to be recited in order to excite, tie, separate and cut off these bonds – these being four key-terms pertaining to the process called *dīkṣā*. The end of the chapter (92-103) centres on the disciple himself, who is to spend the night fasting in the sacrificial pavilion. This is the actual *adhivāsa*, in view of which all the previous preparations have been made. Three rites are compulsory at this stage: the swallowing of a mouthful of *pañcagavya*; the consumption of a morsel of sacrificial rice; and lastly a divinatory rite in which the central role is taken by the stick used by the disciple to brush his teeth before going to bed: the fall of this stick to the ground gives the first indication as to how Śiva is disposed towards him. The *guru* must now carefully settle his disciple onto a couch, the material of which depends upon the particular aim of the latter, and surround him with symbolic protective barriers. A special *mantra* is now recited to induce dreams.

The 8th chapter, devoted to the actual *dīkṣā*, will tell us later what is to be done on the morning of the second day. Beforehand, it explains in a few *ślokas* (1-8) its classification of *dīkṣās*, or to be precise of those *dīkṣās* intended for the inhabitants of the sub-mayic worlds (no allusion is made to those *dīkṣās* that Śiva directly grants to the most pure beings of higher worlds) and amongst these, of the sole ceremonial *dīkṣās*. The text as we read it (not as N. K. reads it) distinguishes:

(1) a *dīkṣā* "giver of enjoyment" (*bhautikī*), which can only be "conditional" or "with requirement" (*sāpekṣā*) and takes two forms:
    a) a *dīkṣā* "according to the law of the world" (*lokadharmiṇī*),
    b) a *dīkṣā* "according to the law of Śiva" (*śivadharmiṇī*);

(2) a *dīkṣā* called "giver of liberation" (*naiṣṭhikī* or *nirvāṇadā*), which can be "with requirement" (*sāpekṣā*) or "without requirement" (*nirapekṣā*), the second only dividing up into:
   a) a *dīkṣā* "giving not immediate liberation" (*asadyonirvāṇadā*),
   b) a *dīkṣā* "giving immediate liberation" (*sadyonirvāṇadā*).

The *dīkṣā* which will be described is actually a *dīkṣā naiṣṭhikī* of the *sāpekṣā* kind, that is to say, a *dīkṣā* "giver of liberation" and "conditional", which will only bear bruit if the disciple subjects himself, after the *dīkṣā*, to the strict discipline imposed upon him. Only a few hints will be given concerning the other kinds of initiations.

The description of the ritual is resumed at *śl.* 9. It is now the early hours of the day of the *dīkṣā*, and the first task for the *guru* is to examine the disciple's dreams as a way of divining the potential success of the rite. *Ślokas* 11-24a give a list of visions, some auspicious, some inauspicious; they indicate also how to judge the strength of a dream and how to amend the inauspicious ones by way of a *prāyaścitta*.

Here (*śl.* 24b - 53), the text pauses to teach the method for tracing (or rather building), with powders of five different colours, the *maṇḍala* which is to be used as the divine image for the day's worship. Although this *maṇḍala* may seem simple compared with the often highly complex structures described in other Āgamas, the instructions given in the text are not precise enough to lead to a drawing, even with the precious additions of the commentary. The only clear description is that of the central lotus (our Plate I); the rest admits of a plurality of possible solutions among which it is impossible to choose. Moreover, some of the technical terms used to describe parts of these elaborated constructions seem to have become totally alien to the contemporary experts, who now, for the greater part, do not any longer trace the *maṇḍalas* with the help of powders, but use instead ready-made drawings on cardboard or pieces of fabric. We have therefore been unable to translate those terms which N. K. does not explain and for which we failed to find elsewhere a clear definition.

Śloka 57 takes us back to the disciple, who undergoes first of all a series of rites more or less identical to those of the *samayadīkṣā*. He then throws a flower onto the *maṇḍala*, the point at which it falls deciding of his new name as an initiated Śaiva. The *guru* now, linked to the disciple as we have already described, makes a *homa* similar to the one of the day before, but this time aimed at a different kind of purification. According to the text, it is done in order to eliminate from the disciple all the impurities due: to his father's seed, to the food he has eaten, and to the mental dispositions accumulated in his subtle body – so as to make him obtain the status of "a part of Rudra". The *guru* absorbs the disciple's soul into himself, taking it up to the level of Śiva, then gives it back to him, considering he is now a twice-born, ready to undergo the drastic purification named *nirvāṇadīkṣā*. This prelude to the real *dīkṣā* is never mentioned in the doctrinal sections, even when they discuss the nature of the *dīkṣā*. It is difficult to justify on theoretical grounds and appears to be dictated by the desire to wipe out the familial and social conditioning of the person to be initiated, disregarding the fact that these blatant impurities (rather embarrassing for one who wishes to become a twice-born) are bound to be eliminated anyway during the great cleansing process which constitutes the *dīkṣā*. Another kind of explanation is therefore offered: only an *ātman* thus purified may enter, as demanded by the *dīkṣā*, into the matrix of the Goddess. This ritual will even be inflated by the later tradition into an independent initiation called "special initiation" (*viśeṣadīkṣā*).

With the *ślokas* 70-81 we enter into the heart of the subject. We first see the *guru* once again attaching to the disciple's lock of hair the cord that he had put aside for the night, and meditating about what it contains. He contemplates in particular the Road he has chosen for the *dīkṣā*; and, in this Road, all the elements of the others.The chosen Road being that of the *kalās*, it would be necessary to see within these *kalās* all the *tattvas*, all the *bhuvanas*, all the *varṇas*, all the words (*padas*) and all the *mantras*, in order to get the classic sixfold Road (or sixfold Way, *ṣaḍadhvan*). In fact, the text only speaks of the *tattvas* and of the *bhuvanas*; that is to say, it considers as being present on the cord only those Roads which are known as the "Roads of Space". Once the *guru* has assured himself, by means of suitable oblations, of the actual presence on the *sūtra* of the divinities which govern the *kalās*, he invites the Goddess Vāgīśvarī, Mother of the world, to come and take her place on this same cord. The role of this Goddess will become clear later. He then mentally divides up between the five cosmic sections the five kinds of *karman* (the worldly, the vedic, the *atimārga*, the *abhisandhi* and the Śaivite), together with the instruments which will allow the disciple to consume them, and starts to recite the *mantra* which ripens at once all the fruits that are as yet still green. This specially marvellous act, accomplished by the Śakti activated by the *mantra* is of the utmost importance, since it allows the *dīkṣā* to take place by violating the normal law of the progressive ripening of *karman*.

We may observe that the *ślokas* 78-79, which specify the distribution of the five kinds of *karman* between the *kalās* are amongst the most hermetic of the whole work.

The following (82-104a) presents itself as a collection of general reflections on the nature and value of the act called *dīkṣā* and on the structure of the ritual which accomplishes it. We read that the *dīkṣā* is the remedy which can bring health back to an ailing soul and that, if the ritual is carried out perfectly, then the remedy is infallible. Warding off any criticism of the efficiency of this ritual, our text asserts that any defect in the carrying out of a *dīkṣā* can only be caused by a defect of the disciple himself. It is therefore up to the *guru* (as the text later says) to judge the disciple's abilities. The following definition of the *dīkṣā* is then put forward: it is "the purification of the impure", that is, the elimination of *pāśas*. Next, its main phases are distinguished: (1) the *saṃyoga*, or union of the subject to be initiated with his past *karman*; (2) the *bhoga*, or consumption of the fruits of this *karman* by the agency of multiple bodies to be simultaneously born from "all the matrixes" represented by the Goddess; (3) the *viśleṣa* or removal of the bonds which imprisoned the *ātman*; (4) the *utkṣepa* or uplifting of the soul to a higher level. These phases are repeated for each *kalā*, with each one of the Governors supervising the disciple's crossing over his own domain, until the final "uplifting" brings the disciple's soul up to the union with Śiva. The text then takes on the task of giving the subdivisions of these four main phases, stressing the second in particular; but it becomes increasingly difficult to find one's way back through these phases (due perhaps to the fact that some lines have been lost) and we have to abandon the idea of setting up the complete list of all stages recognized by our text. It is clear however that this series cannot be identified with any of the other, similar lists which the Śaiva masters from Aghoraśiva onwards use to draw. Certain phases are described in a particularly obscure manner (see *śl.* 92-93) and the abundance of readings bear witness to the hesitation of the *ācāryas* who have successively recopied the manuscript (a good example is to be found in 99b).

What follows (104b-145) is a condensed description of the rite itself, in which can be found all the different moments pointed out in the preceding section, but this time as seen through the eyes of the expert. The process consists of a succession of offerings in the Fire. These are grouped into series, each of which accomplishes one particular act. For each level, the ritual ends with the offering into the Fire of the corresponding segment of the cord. Since the same process is carried out for all five sections, it is only described once. The text does however explain how the transition from one stage to the other should be done and also how to raise the disciple, at the end, from the cosmos, uniting him first with Śakti (represented by the lock of hair), then with Śiva. This is the ultimate "uplifting", brought about through a full oblation (*pūrṇāhuti*) accompanied by the recitation of the appropriate *mantra*. The *ātman* of the disciple has acquired at this stage the nature of Śiva. It possesses all the Perfections of the God and will keep them even when it is taken back to the body whence it has been taken. However (a truth not actually stated in the text but which goes without saying) they will manifest themselves only at the disciple's death.

A special development (136b-144) concerns those disciples who fear they might be unable, after the *dīkṣā*, to keep up the discipline that guarantees the success of the rite. The *guru* offers to different divinities, on behalf of these people, the components (here reduced down to eight: five *tanmātras* and three internal organs) of the subtle body, sources of all the possible faults.

In either case, the *ātman* of the disciple is brought back into the body. There it will stay until the end of the experiences for which this body was created. For this part of the past *karman*, the effects of which manifest themselves in this life (the *prārabdha-karman*) cannot be destroyed by any *dīkṣā*, apart from the one "giving immediate liberation", which of course causes the death of the person, since it requires this particular *karman* to be burnt together with the other bonds.

All that precedes is concerned with the *dīkṣā* "giver of liberation" (*nairvāṇikī*) by the Road of the *kalās*. Some twenty *ślokas* are devoted to the modifications which have to be introduced in the following cases: (1) when the aim of the disciple is different (146-152); (2) when the chosen Road is not that of the *kalās* (153-166a). The first of these cases refers to these *dīkṣās* we have called "givers of enjoyment" (*bhautikī*) as well as those where the disciple is aiming at the union with one of the purānic divinities other than Śiva. The most delicate problem is raised by the *dīkṣās* "according to the law of the world" (*lokadharmiṇī*); for it is not quite clear whether these *dīkṣās* grant in the end liberation as do the more noble forms (*śivadharmiṇī*) of the *bhautikī* category. The second case refers to the *dīkṣās* which use the Roads of *varṇas, padas, mantras, tattvas* or *bhuvanas*, of which the last form only (the *bhuvanadīkṣā*) is developed. The corresponding passage is particularly corrupt and presents, especially at the beginning, numerous problems of reading and of interpretation. An original aspect of this *dīkṣā* is to wipe out the vedic *saṃskāras* that the disciple may have received — hence a list of forty-eight of these *saṃskāras* with certain interesting peculiarities.

After the *dīkṣā* (and this applies in all cases except that of the *dīkṣā* "without requirements"), the disciple listens to the rules of the discipline he has to maintain, at the risk of losing the fruit of his initiation. The *guru* declares these rules solemnly to him (166b-175a) in the presence of the god Caṇḍa, who is considered as the potential punisher of all initiated disciples who swerve from the right path.

A final bath (seemingly unknown from most of the texts apart from the *Svacchanda*) brings to a close the ritual of *dīkṣā*, the most important of the adept's life. The name of this bath, *avabhṛtha*, evokes the vedic *dīkṣā*. Indeed it is quite probable that it was introduced in order to claim for the Śaiva *dīkṣā* an affiliation with the vedic *dīkṣā* which the objective study of the ritual hardly could suggest. The initiated disciple who has come thus far (the text forgets to specify that it considers here only those who have received a *dīkṣā* "giver of liberation") is now a *putraka*, he has no special obligations and the ritual has ended (*śl.* 178) as far as he is concerned.

Those who will go on to become *ācāryas* or *sādhakas* on the other hand and who therefore will have special tasks to carry out, either for the benefit of others (as in the case of the *ācārya*) or for their own benefit (as in the case of the *sādhaka*) have yet to undergo the special consecration called *abhiṣeka*. Our text will present these consecrations as the natural continuation of the *dīkṣā*, which may well have been the case, at least for the *sādhaka*.

On the *ācāryābhiṣeka* (179b-219) that is, the solemn aspersion (we prefer to call it "consecration") which transforms a *putraka* into a master, the *Mṛgendra* has nothing very original to say, but gives one or two useful details. To begin with, it lists those qualities that the grantee must possess. Then it instructs how to choose the right moment for the rite and how to make ready the nine or five Vases that are to be used, explaining what each one must contain and which *mantra* must be recited on which Vase. Then it goes on to meticulously describe the actual aspersion rite by which these waters, laden with Power, are poured over the head of the disciple; and what follows, to wit the offering to the new *ācārya* of objects which symbolize on the one hand, his specific activity and on the other hand, his royal status. An essential gesture occurs here, which must soon have been misinterpreted by the successive copists of the manuscripts, if we are to judge by the sheer number of scribes who turn it into the exact opposite (see *śl.* 207 and notes *ad loc.*): the former *ācārya* respectfully greets the new one, thus emphasizing the hierarchical superiority of he to whom he now hands over all his authority and privileges, using for that a formula given in the next verses. The new *ācārya* implores Śiva to come to his aid, whilst the former introduces him to the cosmic Provinces and their Regents, so that they will welcome him when he acts within their domains during the *dīkṣās* he will have to give. At the end, the former *ācārya* burns symbolically the fingers of his successor's right hand, so that the *mantras* in them be "sharpened", and therefore efficient during these *dīkṣās*. Finally, he tells him what his duties will be: commentating on the Scriptures; carrying out *dīkṣās*; and installing divine images (*pratiṣṭhā*). He reminds him also of his personal daily programme, which is not to be neglected. The *caryāpāda* will specify some of these points.

The *sādhakābhiṣeka* (220-238a), which turns an initiated disciple into a *sādhaka* has a structure entirely parallel to that of the *ācāryābhiṣeka*, according to our text. These two rites do however have different aims, which put their marks on the rituals. The main thing to understand is that whereas the *ācārya* must have had, before his consecration, a "giver of liberation" type *dīkṣā*, the *sādhaka* must have had a "giver of enjoyment" type. Our text does not actually say this, but the instructions at the end of the chapter (*śl.* 243) make it clear, as does the portrait of the *sādhaka* which we can make out from the present passage and from the *caryāpāda*. Besides, N. K. did announce the fact when introducing line 6a. The second point to note is that the *sādhaka* will be exclusively attached to a particular god, the Sādhyamantra or Sādhya, whom he will serve until he obtains his powers. The rite is designed so as to give him the central place. The text first expounds a few simple rules governing the choice of this divinity. It is a question of matching the physical and moral qualities of the disciple with those attributed to the gods of a particular family. No reference is made to the numerous selection methods proposed in other Tantras. The "families" here considered are five, each of them under the domination of a particular Vaktra and hence residing in one of the five cosmic provinces governed by the *kalās*. Nothing however is stated about the nature of the divinities of each branch, which the text is content to label simply "Mantras", and it does not seem as if the instructions given in the 13th chapter of the *vidyāpāda* could make up for this omission.

Once the Sādhya is chosen, the aspersion rite is carried out in the same way as the *ācārya*'s, except that the Sādhya now takes the place of Śiva and that the order in which the Vases are poured over the head of the disciple depends on the section this particular god belongs to. A crucial point, and one which has no correspondent in the other *abhiṣeka*, is the handing over of the *mantra* of this god – the *sādhyamantra* – to the disciple, by the *guru*. The newly consecrated *sādhaka* is now given all that the *ācārya* receives in the same circumstances, apart from the turban, one of the regalia. The officiating master does not greet him ritually, since the *sādhaka* has not been invested with any special prerogative which would give him authority over others. His activity is entirely centred upon a task which concerns him alone, as can be seen in the programme dictated to him as well as the instructions he receives in the *caryāpāda*. The *ācārya* on the other hand devotes all his time and energy to serving the community which acknowledges him as a *guru*. Here (238b-240a), the text specifies a point it had already touched on twice before (once in ch.4, and once in the present chapter in *śl.* 219), namely that an *ācārya* may also receive, if he desires so, a *sādhakābhiṣeka* in order to accomplish special rites (pacification, prosperity, etc.), which may be imperative under certain circumstances. He may not though spend more than a month practising in this way.

The end (240b-244) brings us back to the *putraka*. After having specified what his normal attitude must be, it considers the case of a *putraka* who, instead of being entirely bent on liberation, suddenly feels the urge to enjoy the pleasures of a particular world. He has been taken for a *mumukṣu*, but turns out to be a *bubhukṣu*... This poses an interesting problem, because if we consider that the *dīkṣā* operation is real and final, how then could the *putraka* in question recover the minimum of impurity which is necessary for the practice of a *sādhaka*? There is not much discussion about this, we are simply told that there is nothing Śiva cannot achieve and that, on the request of the *guru*, he will cancel the part of the purificatory process which would not have been carried out, had one known the final outcome (i.e. had one known that a *dīkṣā bhautikī* had to be carried out and not a *dīkṣā nairvāṇikī*). As for the *guru*, who failed in his judgment, he must of course pay for his fault. The text therefore ends with a piece of advice for *ācāryas*: give your *dīkṣās* wisely!

There finishes the *kriyāpāda*.

We should at this point insert the *yogapāda*, whose teachings are principally aimed at the *sādhaka* and to a lesser extent at other disciples.

The *caryāpāda* then was the last section, and it is possible that having this back position in a pile of leaves has been detrimental to its conservation. Whatever the case, it is truncated in every manuscript we have, and always at the same verse, which testifies to the fact that they are all dependent on the same model. This is a most regrettable loss. The few verses that N. R. Bhatt found in one of his manuscripts (see his App. I, of which our App.III is the translation) bear witness to the existence of a chapter on *pratiṣṭhā* which began in an original manner. Besides, some *ślokas* that various sources attribute to the *Mṛgendra* and that the same scholar has collected in his App.II, show that the *caryāpāda* dealt with at least two more subjects: the last rites (*antyeṣṭi*) and the *śrāddha*.

As incomplete as it may be, the chapter which has come down to us is one of the most interesting and original of the whole work. It is also however the chapter for which the lack of an adequate commentary is felt as the most frustrating.

Almost the entire work that we have (*śl.* 1-105) is devoted to just one subject: the correct behaviour of the different groups of adepts. It sets out firstly to identify these groups, this is the object of *śl.* 1-11. A fundamental division is established between those who are engaged in an observance (*vrata*), as opposed to those who are not (that is, *vratins* versus *avratins*). The first ones alone wear distinguishing marks, of which the most visible is a coil of hair, the arrangement of which is carefully described. This group of *vratins* is further subdivided into two groups; life *vratins* and temporary *vratins*. In the form in which we have it, the description is rather confused and it is not clear how the present subdivisions interconnect with the classification of initiated Śaivas into four groups: *samayins, putrakas, sādhakas* and *ācāryas*. If we read the text and accept N. K.'s commentary, we are led to believe for example, in line 9a that *gurus* (i.e. *ācāryas*) and *putrakas* are life *vratins*, and in verse 11 that the *putrakas* can never be *vratins*. This contradiction can only be solved by distinguishing two categories of *putrakas*, a possibility that N. K. does not seem to admit and which the description of the *nirvāṇadīkṣā* in fact never suggests.

Ślokas 12-17 give instructions which apply in general to all initiated Śaivas, whether *vratins* or not: the correct way to eat, the list of the dates which carry certain restrictions, the necessity of helping one another, and so on. *Ślokas* 18-22 on the other hand are specially aimed at *vratins*, who are subject to more prohibitions and to more injunctions than the others. The Āgama then goes on to consider in turn the different types of initiated Śaivas, which it does in the following order: *ācārya; putraka* and *samayin; sādhaka*.

The most extensive but possibly also the most trite treatment is devoted to the *ācārya* (23-65). Only the two essential activities of the master are considered: the *dīkṣā* and the teaching. The first is dealt with rapidly (23-28). The text merely reiterates its advice to the *guru* to be careful in conferring initiations. It then goes on to consider two exceptional cases, one in which an unwittingly conferred *dīkṣā* has to be completely "demolished"; and another, where the *dīkṣā* is given to a convert from another sect and must therefore be preceded by a special purification ceremony which cleanses away every trace of past initiations.

Teaching consists of commenting on the Scriptures. The master must take on this work in a state of perfect purity, in a clean place, having paid homage to Śiva, Gaṇeśa and his Guru as well as to all his material instruments. Since the commentary of a text has to start with a precise statement of the origin of this text, the *Mṛgendra* gives here the great divisions of the Scriptures by distinguishing within the Śaiva tradition five major "currents" (*srotas*) and eight secondary "currents" (*anusrotas*). The five major currents come from the five Faces of Śiva, each one of which is supposed to have proffered (initially for divine listeners) the texts out of which the corresponding current is constituted. According to our Āgama, the 28 treatises beginning with the *Kāmika* come from the superior Face. From the four remaining Faces stem corpuses (the text, unfortunately, only names the first of their treatises) attached to schools which have ceased to exist. We do not clearly see how the eight secondary currents are linked to the main ones, even though N. K. assures us that each *srotas* possesses eight *anusrotas*. One thing is sure, namely that these *anusrotas* are issued from divine or semi-divine personages, apparently arranged in an order of decreasing dignity, from Śiva, whose teaching is spontaneous and immaculate, down to the Siddhas. N. K.'s commentary is most unsatisfying here. Now follows the list of the 28 treatises of the superior current, i.e. those that we call the Śaivāgamas (here the word "Āgama" is not used). As is the case with most parallel texts, they are presented in two groups, ten treatises said to be "of Śiva" and eighteen said to be "of Rudra".

After this digression, the texts proceeds to return to the concrete aspects of teaching: the way to begin, by going very slowly and by insisting on those verses known as "root-*sūtras*" as they contain the seed of the entire treatise; the fruit that the teaching will bear; the occasions (either regular or accidental) on which the teaching has to be interrupted; and finally – a rather strange thing to our eyes – the way a *guru* must behave when presented with a new piece of knowledge (it is not clear what kind) by one of his disciples or by another *ācārya*. He is given very precise instructions, apparently through fear of his losing his preeminence and authority. Along the same line, he is taught (63-65) how to behave in everyday-life: the way how to walk, to talk, etc. His entire comportment must constantly match the dignity of his role.

Only a few verses (66b-74) are dedicated to the *putrakas* and the *samayins*, who live in the shadow of their *guru* and must show him respect and obedience at all times. The Laws of Manu shine through all this passage.

The question of the *sādhaka* deserves a longer development. The Āgama devotes 31 *ślokas* to it (75-105), and we should add to them the instructions for the rites of reparation (*prāyaścitta*), since they are also given primarily for the use of the *sādhaka*. Two kinds of *sādhakas* are distinguished from the outset: those who are itinerant, travelling from one "place of success" (*siddhikṣetra*) to another "place of success", and those who stay in the same place for the whole of their *sādhana*. Having made this distinction and given those rules which apply to both types, the *Mṛgendra* goes on to take each one in turn. The text however is not very clear and it is probably incomplete. We cannot be sure at which point it stops discussing *sādhakas* in general and starts discussing the itinerant ones. If we follow N. K.'s commentary, we have: (1) instructions for both kinds of *sādhakas*, concerning their general behaviour and how to organize their day (with begging, eating and worshipping at definite times), the *japa* of the *sādhyamantra* being their main activity –

ll this structured around the three *sandhyās*; (2) a single verse to describe the specific ctivity of the itinerant *sādhaka*; (3) a more detailed account of what the non-itinerant *ādhaka* has to do as soon as he settles: choose (or build) the *liṅga* which will receive his *nantra* and his cults, organize and protect the space around it, install the other divinities hich he will adore daily, etc. It seems throughout this passage that the *liṅga* in question is fixed one and that an at least rudimentary shelter must be built for it, different from the ell the *sādhaka* builds for himself and in which he will live for years together – until he ucceeds.

Immediately after this account, and sticking with the subject of *sādhaka's* behaviour, he Āgama introduces the section on *prāyaścitta* (106-127). The faults envisaged, we note, re always faults which affect the private cult: interruption of worship, defiling or reakage of the *liṅga*, pollution of the expert, etc. These faults, which would be disastrous or any devotee, are especially so for the *sādhaka*, whom they could deprive of the fruit ccumulated through an already long practice. Consequently, if he has been guilty of ommitting any of them, he must make a *prāyaścitta* without delay. The end of the passage ives the rules which enable the other initiated Śaivas to calculate their *prāyaścitta* from he one given for the *sādhaka*. The *putrakas* and *samayins* are taxed less heavily than the *ādhaka* (and yet the *putraka* has his liberation at stake); the *ācārya* is taxed more heavily, robably because of his position as master at the summit of the hierarchy, which demands xemplary behaviour from him at all times. It is noticeable that the Āgama pays no ttention to those faults which are peculiar to the *ācārya*, as they would occur in the course f the activities (*dīkṣā*, *vyākhyāna*, etc.) that only he can fulfil. This shows that even when the text deals with the *ācārya*, it remains focused upon the *sādhaka*. The text adds here a few words on the fasting techniques most commonly used as *prāyaścittas*, their actual description being given by the commentator. Then in the same chapter, at *śl*. 128, it enters upon an account of the *pavitrārohaṇa*, which is broken off in the second *śloka* in all our manuscripts. This annual rite by which one can wipe out at once all the faults that one has unknowingly committed throughout the past year is akin to the *prāyaścittas*. We cannot know how the Āgama viewed it, as the two or three supplementary *ślokas* that may be taken from Bhatt's App.II are not representative.

The chapter on *pratiṣṭhā*, of which one of the manuscripts has a few verses is more promising. Let it suffice to refer here to our App.III, which is a translation of Bhatt's App.I. All we need say is that the person to whom the text refers when discussing the installation of a *liṅga* is again a *sādhaka*.

A few reflections are imperative after this analysis.

Let us firstly reiterate the remark that we have just made, and have been making already several times before: the text turns out to have a particularly lively interest in this devotee technically called *sādhaka* or *mantrin*. True, the work was primarily written for the *ācāryas*, who alone are concerned by, for example, the long chapters on *dīkṣā* (*kp*, ch.7 and 8). The part of chapter one of *caryāpāda* concerned with their behaviour is longer than the one devoted to all the other categories of Śaivas – even though one could rightly object that the lists of "currents" and "secondary currents" which are found in this part without truly belonging here, make it deceptively long and alter the perspective. In short, the text is aimed first and foremost at the *ācārya*. Having said that, we should note that the *sādhaka* is omnipresent throughout the Āgama. Not only do all the general teachings concern him (often more than the other disciples), but many of the instructions concern him alone. The main ones are (in addition to chapter 4) the passages in chapters 3 and 6 devoted to the *kāmya* rites, which are his lot, and that part of the *caryāpāda* which describes the behaviour particular to him. In this last section above all, the *sādhaka* appears as the main character and the one who causes the most concern, since the rules which govern his behaviour are amongst the strictest and most compelling. But this person is not left out of the rest of the text. We have seen that the special kind of initiation he receives, the *dīkṣā* "giver of enjoyment", is analysed rather than simply mentioned as in many other works. We have also seen that his *abhiṣeka* is the object of a careful description. We could therefore go so far as to claim that, whilst overtly making the *ācārya* its main listerner, as tradition dictates, our Āgama gives a choice place to the *sādhaka* – that, in a sense, it was written for him. This is a testimony to the importance, both qualitative and quantitative, that this seeker of enjoyment (or rather of power) must have had in the Śaivite circle wherefrom our text originated.

The prominent position given to the *sādhaka* in the *Mṛgendra* should of course be weighed against the fact that this text is only about private ritual. Even if this ritual is carried out by every initiated Śaiva, including the *ācārya*, it is incumbent upon the *sādhaka* however to show at this task the greater care and the strongest ardour, if he is not willing to lose its benefits. It is therefore quite to be expected that the texts dealing with private ritual would have primarily him in mind. On the other hand, the Āgamas like the *Kāmika* which deal with temple life, that is public ritual, neglect as a result the *sādhaka*, whose activity is of a personal nature. In these works, he is considered only, if at all, in the capacity of someone who could, under the direction of the *ācārya*, take part in the big ceremonies which require a number of experts.

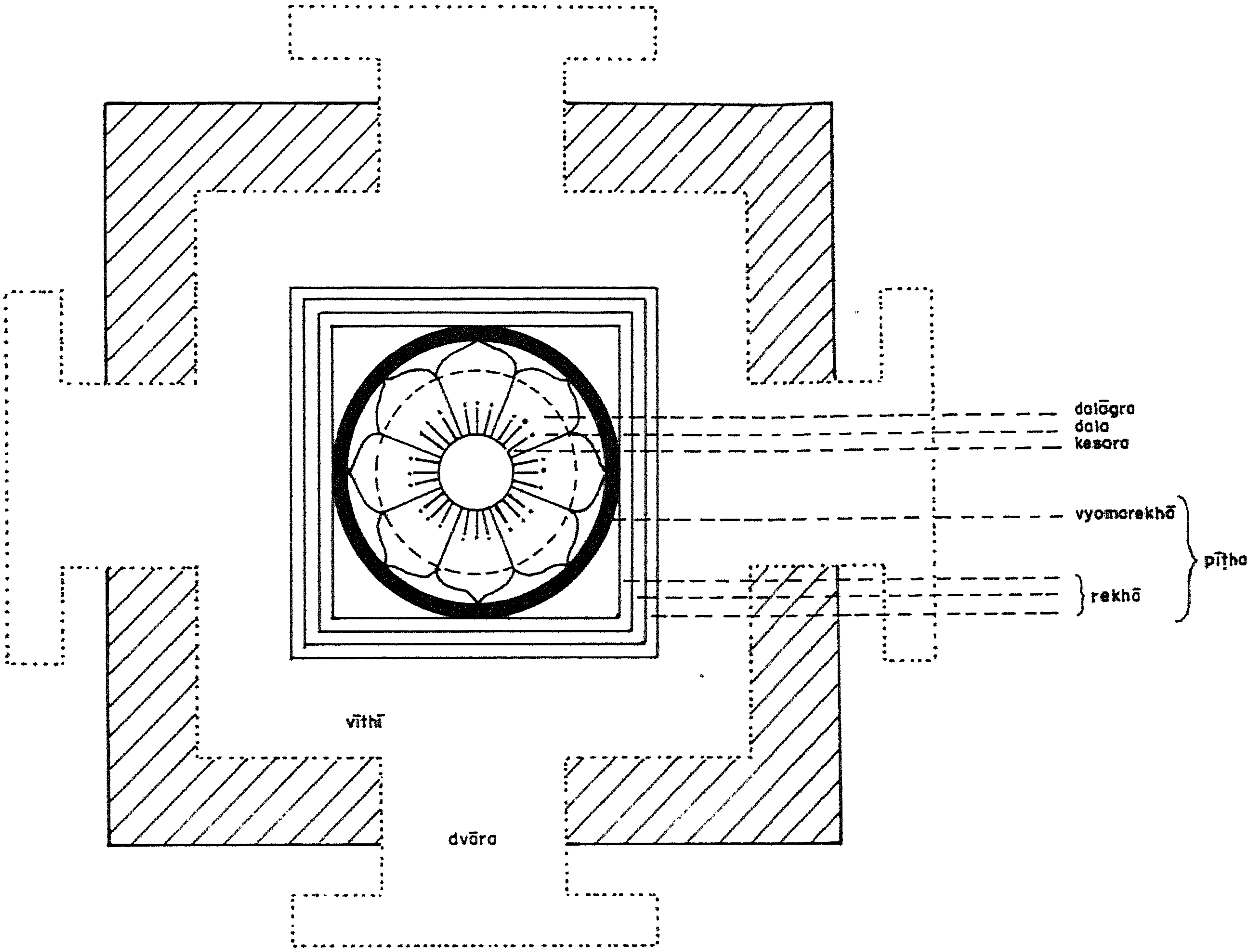
It would be tempting to pursue the preceding reflections by bringing in the related (though much vaster) question of the chronological relationship between public ritual and private ritual. However this is a question to which we can offer no firm answer in the present state of knowledge, and we fare better by circumventing it for the time being.

A more modest task awaits us instead – and which will retain us within the spell of the *Mṛgendra* – namely the one of evaluating the coherence of the text when taken in its entirety. Or, to be more precise, it is the task of trying to find out in how far the doctrinal section agrees with the section on ritual. At first sight, one can say that they agree with one another, since no passage in the *kriyāpāda* overtly contradicts any passage in the *vidyāpāda* and vice versa. It would though be naïve of us to imagine that the two chapters are in complete accordance, with every theoretical teaching being illustrated by a rite and every rite being justified by a certain doctrinal vision. Such a coherence, to our knowledge, does not exist in any Āgama, which proves, if need there be, that the ritual construction presented in a text was not built artificially around a set of theoretical concepts. One of the most obvious examples of a rite overlapping a doctrine is provided here by the description of the *dīkṣā*. This ritual makes a systematical use of the five *kalās*, which it views as cosmic provinces crossed one by one by the disciple's soul. Each one is reigned over by a particular god (or a particular Śakti as we are told in *kp*, 8, 83) and between them they cover the entire world. The teaching concerning the five *kalās* is accepted, at least from a certain time onwards, by both the Northern and the Sourthern schools, which in fact simply offer two different interpretations of it. Both define the *kalās* as "parts" of a reality called Bindu; but, whereas the monist, i.e. the Northern school sees Bindu as a spiritual Power derived from Śiva, the dualist, i.e. Southern school mostly tends to see it as a very subtle matter, as a supreme *māyā* (they call it also Mahāmāyā), belonging to the world of the inert (*acit*) and only taking on the appearance of a Power because the Lord takes possession of it. It is then a Power "borrowed" or "espoused" by Śiva (Parigrahaśakti). The use that the *dīkṣā* makes of the *kalās* (see in particular *kp*, 7, 81b-83 and 8, 91b) implies the second conception. Now, the *vidyāpāda* seems to ignore both this theory of the *kalās* and that of an all-encompassing Bindu. It speaks though of the *tattva* of the name (*vp*, 13, 161b-162a) and of its four *kalās* (166b-171a), but there is no mention of these *kalās* being apt to extend over the whole world, encompassing all the other realities, and becoming therefore a Road to Śiva for the disciple who is being initiated. Moreover, the fifth *kalā* is not mentioned at all, whereas lines 7, 82b or 8, 121b of the *kriyāpāda* show clearly that Śāntyatītā is seen there as a *kalā* (the fifth) along with the others and is not merely something vague to be found "beyond Śānti". It can thus be seen that the description of the *dīkṣā* is based on a model (perhaps the *Svacchanda*?) which is partly alien to the teachings of the *vidyāpāda*. More generally, everything connected with the doctrine of the sixfold Road (*ṣaḍadhvan*), of which the five *kalās* are a part, is alien to the *vidyāpāda*, whereas the *kriyāpāda* takes it for granted, without however stressing it (see the discrete but certain reference in 8, 153-154a).

Is it the case that the *kriyāpāda* was written a long time after the *vidyāpāda*? Or has it been modified to comply with a praised or with a merely fashionable model? Or has it been written by a different hand? Whatever the answer, it cannot be denied that there is a gap between these two sections; and the reader will find in our notes several remarks pointing to this same conclusion, even if they are not handling issues as important as the problem of the *kalās*. No doubt that these remarks need to be complemented by a systematic comparison of the technical vocabulary of the two sections, but this would only be possible if an index of the terms used in the *vidyāpāda* (and in the *yogapāda* as well) was published. We are convinced however that such a close comparison would not bring to light serious discrepancies between the doctrinal and the ritual teachings. The work, as a whole, seems to have been composed in a fairly consistent way.

PL. I

Lotus d'une coudée dans un *maṇḍala* de deux coudées (selon *kp*, 8, 28-29 et 48b-49a)



Remarques:

1. Le lotus est dessiné selon les *śl.* 28-29 et son *pīṭha* selon les *śl.* 48b-49a et leur comm., et la dimension des Portes obéit au *śl.* 36a.

   Ni les *gātra* et *pādukā* du *pīṭha*, ni les *śobhā* et *upaśobhā* de l'enceinte ne sont représentés. Tout ce qui est en pointillé est simplement suggéré.
2. Couleurs (selon *śl.* 34): le centre (*karṇikā*) est doré; il porte 9 graines bleues (non dessinées); les pétales sont blancs et les étamines tricolores (jaunes, rouges et blanches).

Légende: S, V, G, D: lotus de Śiva, des Vidyeśvara, des Gaṇeśa et
des Dikpāla
A: Allée; P: Porte.

Remarques:

1. Les *pīṭha* des 24 lotus périphériques ne sont pas représentés. Selon N.K., ils mordent sur les allées adjacentes.
2. Il faut placer 32 Portes: soit 24 entre les lotus (deux pour chaque direction, sur chacune des bandes) et probablement 8 à l'extérieur. Leur emplacement n'étant pas précisé dans le texte, on s'est contenté de le suggérer dans une direction seulement.
3. Ni les *gātra* et *pādukā* de chaque *pīṭha*, ni les *śobhā* et *upaśobhā* de l'enceinte extérieure ne sont représentés.
4. L'*āvaraṇa* des Armes n'est pas représenté.

PL. II

des vingt-cinq lotus du grand *maṇḍala* du *Mṛgendra*
(selon *kp*, 8, 47b-51 et comm.)

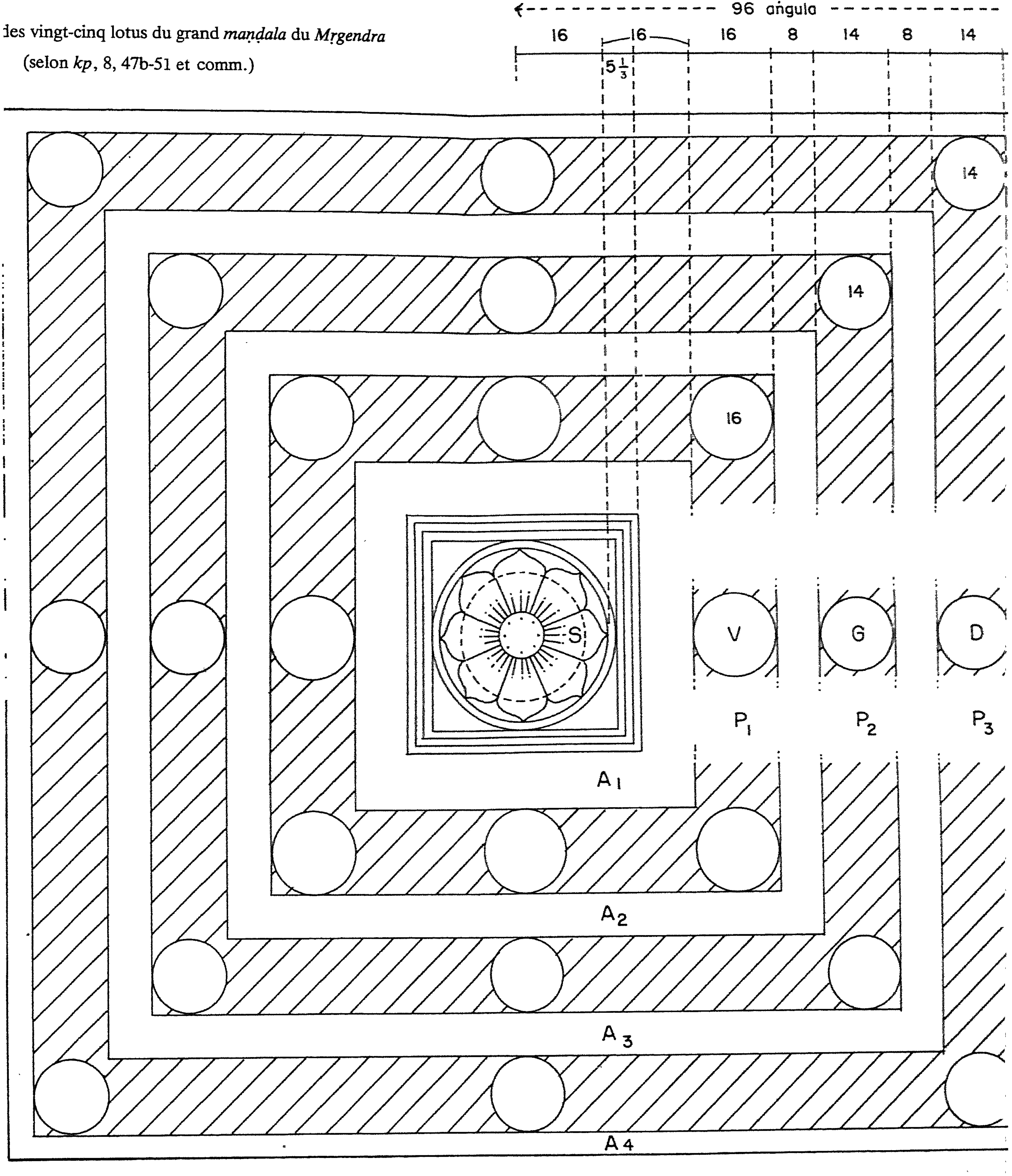

96 aṅgula
16
16
16
8
14
8
14
5 1/3
14
14
16
S
V
G
D
P1
P2
P3
A1
A2
A3
A4

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Présentation générale du travail vii
Mṛgendra et *Kāmika* x
Le texte et son commentaire xix
Analyse du texte xxiv
Renseignements techniques xliii

LISTE DES ABRÉVIATIONS xlvi

TRADUCTION

I. **Section des Rites** 1
Ch. I. De la formation des mantra 3
Ch. II. Des bains 16
Les sept sortes de bains 16
Bain d'eau 19
Bain de feu 28
Bain de terre 32
Bain de vent 33
Bain céleste 33
Bain de *guru* 34
Bain mental 34
Ch. III. Culte de Śiva 36
Préparation de l'officiant (*karanyāsa, dehaśuddhi, sakalīkaraṇa*) 36
Culte intérieur 45
Culte extérieur 57
Différents aspects de Śiva 63
Particularités du culte sur un *liṅga* 70
Supports de culte autres que *sthaṇḍila* et *liṅga* 72
Ch. IV. Culte du Mantra à maîtriser 75
Ch. V. Les mudrā 83
Généralités 83
Geste-de-la-Cuillère 84
Geste-du-Makara 85
Geste-du-Trident 86
Geste-du-Lotus 88
Geste-de-la-Vache 89

Geste "Joie-de-Cœur" 89
Geste-de-Salutation 90
Geste-d'Invite 90
Geste-d'Installation et Geste-de-Détention 91
Geste-de-la-Barre 91
Geste-d'Attraction-vers-soi 92
Geste-du-Vase 93
Geste-du-Claquement-de-mains 93

Ch. VI. RITUEL DU FEU

Engendrement de Śivāgni 95
Saṃskāra de la cuillère et du cuilleron 106
Saṃskāra du beurre clarifié 107
Culte et *tarpaṇa* de Śiva dans le Feu 110
Description des instruments utilisés dans le rituel du Feu 114
Caractéristiques du feu, selon le but du *homa* 133
Mesure des oblations 137
Forme des *mantra* selon le but visé 139

Ch. VII. ADHIVĀSA

A. Rites préliminaires concernant le lieu et les objets 143
Introduction 143
Prise de possession du terrain 144
Détermination des directions 148
Description du pavillon sacrificiel 151
Préparatifs divers 152
Rites concernant le pavillon sacrificiel 155
Préparation du *caru* 164
B. Rites concernant le disciple: *samayadīkṣā* 170
C. Suite de l'*adhivāsa* en vue d'une *nirvāṇadīkṣā* 179
Suspension de la cordelette 179
Union de la *nāḍī* à la cordelette 181
Union de l'*ātman* à la cordelette 182
Union des *pāśa* à la cordelette 184
Rassasiement des *pāśa*; leur séparation 186
Confection des nœuds 187
Mise à l'abri de la cordelette 190
Consommation du *pañcagavya* et du *caru*. Rite du bâtonnet 191
Fin du rituel. Sommeil des disciples et du *guru* 193

Ch. VIII. INITIATIONS ET CONSÉCRATIONS 198
A. Initiations (*dīkṣā*)
Classification des *dīkṣā* 198
Rêves fastes et rêves néfastes 206
Des *maṇḍala* 211
Saṃskāra du *maṇḍala*. Prière à Śiva 232
Purification du disciple. Détermination de son nom 234
Rites transformants concernant le disciple 237
Attache de la cordelette. Contemplation de ce qu'elle contient 240
Installation de Vāgīśī. Les cinq sortes de *karman* 243
Considérations générales sur l'acte nommé *dīkṣā* 249
Dīkṣā libératrice par la Voie des *kalā* 263
Dīkṣā donneuses de jouissances (*bhautikī*) 285
Dīkṣā selon d'autres voies 290
Dīkṣā rapide 294
Des *saṃskāra* védiques 295
Fin du rituel dans tous les cas (Congé de Śiva, hommage à Caṇḍa, énoncé des règles, *avabhṛtha*) 303
B. Consécration du maître (*ācāryābhiṣeka*) 310
C. Consécration du *sādhaka* (*sādhakābhiṣeka*) 327
D. Instructions diverses concernant telle ou telle catégorie d'initiés 335

II. **Section du Comportement** 341

Ch. I. Règles générales et spéciales concernant le comportement des Śaiva.
A. Comportement des Śaiva en général 343
B. Comportement du maître (*deśika*)
– Le maître comme initiateur 356
– Le maître comme enseignant
(conditions requises du maître; cadre; source des textes enseignés; début du commentaire; interruptions d'étude; comment régler une difficulté ou acquérir des connaissances nouvelles; comportement dans la vie ordinaire) 360
C. Comportement des *putraka* et les *samayin* 378
D. Comportement du *sādhaka* 381
E. Rites de réparation (*prāyaścitta*) 398
F. *Pavitrārohana* (début seulement) 411

APPENDICES
- App. I. Guide des rêves selon le *Mṛgendra* 415
- App. II. Liste des 40 *saṃskāra* védiques reconnus par le *Mṛgendra* 418
- App. III. Installation d'un *liṅga* (début d'un chapitre perdu) 421
- App. IV. Corrections à apporter au texte sanskrit 424

OUVRAGES CITÉS DANS LE TEXTE ET DANS LE COMMENTAIRE 430

BIBLIOGRAPHIE (Ouvrages cités en notes) 431

INDEX 437

ENGLISH SUMMARY 471

PLANCHES entre les pages 492 et 493
- Pl. I. Lotus d'une coudée dans un *maṇḍala* de deux coudées.
- Pl. II. Mise en place des vingt-cinq lotus du grand *maṇḍala* du *Mṛgendra*.

Table des matières 493

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

Nos.

1. *Kāraikkālammaiyār – Chants dévotionnels tamouls*. Edition et traduction par Kārāvēlane. Introduction par Jean Filliozat. Nouvelle édition avec postface et index-glossaire par François Gros. 1982. 171 p., 16 photos.

2. Jean Filliozat – *Les relations extérieures de l'Inde*, (1): 1. Les échanges de l'Inde et de l'Empire Romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne. 2. La doctrine brahmanique à Rome au IIIème siècle. 1956. ii-60 p. 1 carte.

3. Madeleine Biardeau – *Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra*. Edition critique, traduction et introduction. 1956. 2ème tirage, 1979. 92 p.

4. J. Monchanin, J. Filliozat, A. Bareau – *Entretiens 1955*. 1956, i-43 p.

5. Louis Renou – *Etudes sur le vocabulaire du Ṛgveda*. Première série. 1958, i-71 p.

6. Suzanne Siauve – *La voie vers la connaissance de Dieu (Brahma-Jijñāsā) selon l'Anuvyākhyāna de Madhva*. 1957, vi-109 p.

7. Dev Raj – *L'esclavage dans l'Inde ancienne d'après les textes palis et sanskrits*. Avec une préface du Dr. Jean Filliozat. 1957, vi-145 p.

8. Alain Daniélou – *Tableau comparatif des intervalles musicaux*. 1958. iv-145 p.

9. Alain Daniélou – *La musique du Cambodge et du Laos*. 1957, 33-iv p., 28 illustrations.

10. André Bareau – *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan*. 1957. iii-90 p., 50 gravures, 5 planches photos, 1 carte.

11. Alain Daniélou et N.R. Bhatt – *Textes des Purāṇa sur la théorie musicale*. Vol.I, Edition critique, traduction française et introduction. 1959. 185 p.

12. Charlotte Vaudeville – *Kabīr Granthāvalī (Dohā)*. Avec introduction, traduction et notes. 1957. xxiv-125 p.

13. Madeleine Biardeau – *Sphoṭa Siddhi (La Démonstration du Sphoṭa) par Maṇḍana Miśra*. Introduction, traduction et commentaire. Texte sanskrit établi par N.R. Bhatt avec la collaboration de T. Ramanujam. 1958. 111 p.

14. Suzanne Siauve – *Les noms védiques de Viṣṇu dans l'Anuvyākhyāna de Madhva* (Brahma-Sūtra I, 1, adhikaraṇa 2 à 12). Texte avec traduction et notes. 1959. ix-101 p.

15. Charlotte Vaudeville – तुलसीदास रचित रामचरितमानस का मूलाधार व रचनाविषयक समालोचनात्मक एक अध्ययन, *Etude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-Dās*. Traduction en hindi par J.K. Balbir. fasc. I. 1959. xxii-194 p. Fasc. II. 1965. i-192 p.

16. Alain Daniélou et N.R. Bhatt – *Le Gītālaṃkāra.* L'ouvrage original de Bharata sur la musique. Edition critique, traduction française et introduction. 1959. xxxiii-232 p.

17. Rasik Vihari Joshi – *Le rituel de la dévotion kṛṣṇaïte.* Préface par Jean Filliozat. ix-1-142 p.; 7 planches photos.

18. N.R. Bhatt – *Rauravāgama*, édition critique, Vol. I. (Introduction: Les Āgama çivaïtes, par Jean Filliozat) 1961. 2ème tirage 1985. xxi-223 p., 13 planches. Vol. II, 1972. xxxiv-238 p., 42 planches.

19. R. Dessigane, P.Z. Pattabiramin et J. Filliozat – *La légende des jeux de Çiva à Madurai d'après les textes et les peintures.* Vol. I, Texte. xvi-130 p. Vol. II, Planches. 1960. 50 planches (photos).

20. Claude Jacques – *Gayāmāhātmya.* Introduction, édition critique et traduction française. 1962. 1962. lxvi-433 p., 17 planches, 2 cartes.

21. Charlotte Vaudeville – *Les duhā de Dhola Mārū.* Avec introduction, traduction et notes. 1962. 127-23-4 p.

22. Saiya Surriya Hussain – *Garcin de Tassy, Biographie et étude critique de ses œuvres.* 1962, xx-234 p.

23. N.R. Bhatt – *Mṛgendrāgama (Kriyāpāda et Caryāpāda)* avec le commentaire de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, édition critique. 1962. xvi-342 p., 14 planches.

24. N.R. Bhatt – *Ajitāgama*, édition critique. Vol. I. 1963. xv-425 p., 10 planches. Vol. II. 1967. vii-212 p.

25. Hélène Brunner-Lachaux – *Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu – Somaśambhupaddhati*, Introduction, traduction et notes. Vol. I: Le Rituel quotidien. 1963. xlvii-372 p., 8 planches. Vol. II: Rituels occasionnels I. 1968. xxiv-394 p., 7 planches. Vol. III: Rituels occasionnels II. 1977. lvii-774 p., 18 planches.

26. Pierre-Sylvain Filliozat – *Le Pratāparudrīya de Vidyānātha* – avec le commentaire Ratnāpaṇa de Kumārasvāmin. Traduction, introduction et notes. 1963. xxiii-367 p.

27. Dessigane, P.Z. Pattabiramin et J. Filliozat – *Les légendes çivaïtes de Kāñcipuram.* 1964. xviii-152 p., 49 planches, 1 carte.

28. Ch. Vaudeville – *Bārahmāsā. Les chansons des douze mois dans les littératures indo-aryennes.* 1965. xli – 99 p.

29. J. Filliozat et P.Z. Pattabiramin – *Parures divines du Sud de l'Inde.* 1966. 29 p.; 126 planches photos.

30. Michèle Lupsa – *Chants à Kālī de Rāmprasād.* Introduction, texte bengali, traduction et notes. 1967. 173 p.

31. R. Dessigane et P.Z. Pattabiramin – *La légende de Skanda.* 1967. iii-288 p., 28 planches.

32. M.E. Adicéam – *Contribution à l'étude d'Aiyaṉār-Śāstā.* 1967. viii-134 p., 28 planches.

33. J. Filliozat – *Un catéchisme tamoul du XVIe siècle en lettres latines.* 1967. ix-64 p., 2 planches.

34. P. Joshi – *Industrialisation et Société dans l'Inde du Nord.* Introduction par J. Filliozat: Observations sur l'étude des sociétés et de l'économie de l'Inde. 1967. xx-135 p.

35. F. Gros – *Le Paripāṭal,* Texte tamoul, introduction, traduction et notes. 1967. lxiii-322 p.

36. P.S. Filliozat – *Œuvres poétiques de Nīlakaṇṭha Dīkṣita.* I. Texte, traduction et notes. 1967. 57-362 p., 10 photos.

37. *Index des mots de la littérature tamoule ancienne*, Vol. I. 1967. iii-414 p. Vol. II. 1968. pp. 415 à 823-ii. Vol. III. 1970. pp. 824 à 1491.

38. Suzanne Siauve – *La Doctrine de Madhva.* 1968. 397 p.

39. François Gros et R. Nagaswamy – *Uttaramērūr. Légendes, Histoire, Monuments*, avec le *Pañcavaradakṣetramāhātmya* édité par K. Srinivasacharya. 1970. 136-72-vii p., 16 planches.

40. B. Dagens – *Mayamata. Traité sanskrit d'architecture.* Edition critique, traduction et notes. Ière partie 1970. 732 p., 32 figures. 2ème partie 1976. xix-582 p., 14 figures.

41. N.S. Shukla – *Le Karṇānanda de Kṛṣṇadāsa.* Edition et traduction annotée. 1971. xi-322 p.

42. P.S. Pattabiramin – *Sanctuaires rupestres du Sud de l'Inde*. Vol. I. Andhra. 1971. 19 p., 68 planches. Vol. II. Tamilnad et Kerala. 1975. 82 p., 204 planches.

43. Suzanne Siauve – *Les Hiérarchies spirituelles selon l'Anuvyākhyāna de Madhva*. 1971. 115 p.

44. Capitaine de Vaisseau Cordier – *Historique et Statistique de Karikal*. Texte rédigé en 1825. Présentation par François Gros. Vol. I. 1971. xv-407 p.

45. Jean Filliozat – *Un texte tamoul de dévotion vishnouite. Le Tiruppāvai d'Āṇṭāḷ*. 1971. xxviii-139, 35 illustrations.

46. Marie-Claude Porcher – *Rāghavayādavīya par Veṅkaṭādhvarin*. Texte sanskrit édité par M.S. Narasimhacharya. Etude et Traduction. 1972. 130 p.

47. Neelakanta Sarma – *Textes sanskrits et tamouls de Thailande*. Introduction par Jean Filliozat. 1972. xi-167 p.

48. Marie-Claude Porcher – *Un poème satirique sanskrit, la Viśvaguṇādarśacampū*. Introduction, traduction et notes. 1972. 232 p.

49. Jean Filliozat – *Un texte de la religion kaumāra, le Tirumurukārruppaṭai*. 1973. xlvii-131 p.

50. *Association Internationale des études Tamoules. Compte-rendu de la IIIème Conférence Internationale (Proceedings of the Third International Conference Seminar, Paris 1970)* édité par François Gros et X.S. Thani Nayagam. 1973. xiii-279 p.

51. *Mahābhāṣyapradīpavyākhyānāni*, Commentaires sur le Mahābhāṣya de Patañjali et le Pradīpa de Kaiyaṭa, édition critique par M.S. Narasimhacharya. Vol. I.: Adhyāya 1, Pāda 1, Āhnika 1-4. 1973. (Présentation par P.S. Filliozat) xxii-398 p. Vol.II: Adhyāya 1, Pāda 1, Āhnika 5-7. 1975. 367 p. Vol. III: Adhyāya 1, Pāda 1, Āhnika 8-9. 1976. 315 p. Vol.IV. Adhyāya 1, Pāda 2-4. 1977. v-383 p. Vol.V: Adhyāya 2. 1978. vi-379 p. Vol.VI.: Adhyāya 3. 1979. vi-420 p. Vol. VII.: Adhyāya 4. 1980. vi-398 p. Vol. VIII: Adhyāya 5. 1981. 254 p. Vol. IX: Adhyāya 6. 1982. ii-408 p. Vol. X: Adhyāya 7 et 8 (Préface par P.S. Filliozat, Introduction par M.S. Narasimhacharya) 1983. cli-503 p.

52. Alix Raison – *La Hārītasaṃhitā*. Texte médical sanskrit avec un Index de nomenclature âyurvédique. 1974. xlvii-397 p.

53. Tara Michaël – *Le joyau du Śiva-yoga, Śivayogaratna de Jñānaprakāśa*. Edition, traduction et notes. 1975. 73 p., 6 tableaux.

54. *Le Mahābhāṣya de Patañjali avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l'Uddyota de Nāgeśa.*

Traduction par Pierre Filliozat. Vol. I.: Adhyāya I, Pāda I, Āhnika I-4. 1975. vii-659 p. vol. II.: Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 5-7. 1976. i-456 p. Vol. III.: Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 8-9. 1978. i-422 p. Vol. IV.: Adhyāya I, Pāda 2. 1980. i-414 p. Vol. V.: Adhyāya I, Pāda 3.

55. Vasundhara Filliozat – *Le Temple de Tirumaṅkaiyāḻvār à Hampi.* 1976. 42 p., 20 planches.

56. N.R. Bhatt – *Mataṅgapārameśvarāgama*, avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, Edition critique, Vol. I.: Vidyāpāda, 1977. lviii-712 p.

57. B. Dagens – *Les Enseignements architecturaux de l'Ajitāgama et du Rauravāgama*, Etudes sur les āgama śivaïtes, I. 1977. 148 p, 5 tableaux.

58. S. Siauve – *Aṣṭādaśabhedanirṇaya, Explication des dix-huit différences entre les deux branches de l'Ecole de Rāmānuja*, de Śrī Vātsya Raṅganātha. Edit. critique, traduction et notes, 1978. viii-111 p.

59. F. L'Hernault – *L'Iconographie de Subrahmaṇya au Tamilnad*, 1978. 274 p., 8 plans, 4 cartes, 246 photos.

60. B. Dagens – *Le florilège de la doctrine śivaïte, Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī de Vedajñāna*, Edit. critique, traduction et notes. 1979. 377 p.

61. N.R. Bhatt – *Sārdhatriśatikālottara avec le commentaire de Rāmakaṇṭha*, édition critique, 1979. clxiv-236 p.

62. J. Filliozat – *Yogaśataka*, Texte médical attribué à Nāgārjuna, textes sanskrit et tibétain, traduction française, notes, indices, 1979. xxxvix-207 p.

63. Michel Hulin – *Mṛgendrāgama, Sections de la Doctrine et du Yoga, avec la vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha et la dīpikā d'Aghoraśivācārya*. Traduction, introduction et notes. 1980. ix-387 p.

64. Charlotte Vaudeville – कबीर-वाणी *Kabīr-Vāṇī*, recension occidentale/western recension, Introduction & concordances, 1982. xxv-461 p.

65. N.R. Bhatt – *Mataṅgapārameśvarāgama*, avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, Vol. II: Kriyāpāda, Yogapāda et Caryāpāda, Edition critique. 1982. cxli-531 p., 13 figures.

66. N.R. Bhatt – *Rauravottarāgama*, Edition critique, introduction et notes. 1983. cxx-190 p.

67. B. Dagens – *Entre Alampur et Śrīśailam, recherches archéologiques en Andhra-Pradesh.* Vol.I: Texte, 1984. ix-708 p., 64 figs. Vol. II: Illustrations, 1984. xxxiii p., 922 photos, 21 dépliants, 1 carte hors texte.

68. *Tēvāram, hymnes śivaïtes du pays tamoul*, édition établie par T.V. Gopal Iyer sous la direction de François Gros. Vol. I: Ñāṉacampantar, 1984. ccxxv-431 p. Vol. II: Appar et Cuntarar 1985. xx-579. Vol. III: Index, glossaire et documents (en préparation).

69. Hélène Brunner-Lachaux – *Mṛgendrāgama, Section des Rites et Section du Comportement avec la vṛtti de Bhaṭṭanarāyāṇakanṭha*. Traduction, introduction et notes, 1985. xlvii-496 p., 2 planches. (publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique).